Ahmet Yaman

Siyaset ve Fıkıh

İZ YAYINCILIK

Prof. Dr. AHMET YAMAN

Siyaset ve Fıkıh

İZ YAYINCILIK: 851
inceleme araştırma dizisi: 332
ISBN: 978-605-326-065-3
İstanbul, 2015

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
web: www.iz.com.tr
facebook:facebook.com/izyayincilik
twitter:twitter.com/izyayincilik
e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Necla Tunçman

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık (sertifika no: 22953)
Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

PROF. DR. AHMET YAMAN

Siyaset ve Fıkıh



AHMET YAMAN: Konya'da doğdu. Antalya İmam Hatip Lisesi (1985), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (1989) ve Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nden (1992) mezun oldu. İslâm Hukuku alanındaki yüksek lisans (1991) ve doktorasını (1996) Marmara Üniversitesi'nde tamamladı. 1999'da doçent, 2005'de profesör oldu. 1992-2010 yılları arasında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim elemanı ve idareci olarak çalıştı. 2011 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliğine seçildi. 2010-2013 yıllarında Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanlığı görevini yürüttü. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği ile Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyeliği görevlerini sürdürmektedir.

Yayımlanmış çalışmalarından bazıları şunlardır: *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998; *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul 1998; *İslâm Aile Hukuku*, (12. baskı) İstanbul 2013; *Makâsıd ve İctihad: İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (derleme), (2. baskı) İstanbul 2010; *İslâm Hukukunun Oluşum Süreçlerinde Siyaset Hukuk İlişkisi*, (2. baskı) Konya 2004; *İslâm Hukukuna Giriş*, (8. baskı) İstanbul 2014; *İslâm İbadet Esasları* (ed.), (8. baskı), Eskişehir 2014; *Legjislacioni Familjar Islam* (*İslâm Aile Hukuku*'nun Arnavutça çevirisi), Prizren 2012.

İçindekiler

Kısaltmalar

a.g.e. : Adı geçen eser
"a.g.m." : "Adı geçen makale"
AÜHFD : Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Ankara
AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara
a.mlf. : Aynı müellif
(a.s.) : Aleyhisselâm
b. : Bin, ibn (Oğul, oğlu)
bkz. : Bakınız
BSOAS : Bulletin of the Oriental and African Studies, London
c. : Cilt
çev. : Çeviren
dğr. : Diğerleri
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul
ed. : Editör
Hz. : Hazreti
İA : İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1940-1988
İLAM : İlmi Araştırmalar Merkezi Araştırma Dergisi, İstanbul
İÜEF : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İÜHFM : İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, İstanbul

krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
MW	: The Muslim World, Hatford
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
(r.a.)	: Radıyallâhu anh / anhâ / anhum
s.	: Sayfa
(s.a.)	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBFD	: Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Ankara
sy.	: Sayı
ts.	: Tarihsiz
thk.	: Tahkîk eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
yy.	: (Baskı) yeri yok

Önsöz

Siyaset ve hukuk, insanın bulunduğu yerde onun doğası gereği zorunlu olarak bulunan/bulunması gereken iki kurumdur. Ortak bilincin, ihtiyaçların ve hedeflerin bir araya getirdiği insan toplulukları, "ortak iyilik"i gerçekleştirmek ve dünya üzerinde yer edinebilmek için siyasete; kendi aralarındaki ilişkileri âdil bir zemine oturtabilmek için hukuka muhtaçtırlar.

Kısaca, yönetme sanatı diyebileceğimiz siyaset ile, hakkı sahibine ulaştırma ve adalet terazisi ile nimet-külfet dengesini sağlama sanatı diyebileceğimiz hukuk, bu bakımdan hem birbirinden ayrılmayan hem de birbirini tamamlayan unsurlardır. Zira yönetimin tartışılmaz cazibesi ile elindeki güç ve imkânları, hukuk tarafından kayıtlanmazsa bu sanatın zorbalığa dönüşmesine fırsat verilmiş olur. Bunun paralelinde, arkasında siyasî bir irade bulunmayan ve siyasî otoritenin takibini yapacağı müeyyidelerle donatılmayan bir hukuk da, kendisinden beklenen fonksiyonları icra edemez.

Hz. Osman'a (r.a.) atfedilen *"Allah, Kur'ân ile (hukuk ile) yola gelmeyeni sultan ile yola getirir"*; Abdullah b. Mübârek'e atfedilen *"İki sınıf vardır ki, eğer bunlar düzgün olursa toplum da düzelir, bunlar bozuk olursa toplum da bozulur. O iki sınıf siyasetçiler ve*

âlimler/hukukçulardır" gibi sözler, bu gerçeğe parmak basmaktadır. Dünya refahı ve âhiret saadetinin, siyasetin şer'î ilimler ve bakış açısıyla tamamlanmadıkça elde edilemeyeceğini söylerken el-Gazzâlî de aynı şeyi vurgulamaktadır.

Fakat her iki kurumun doğasında bulunan kimi özellikler, bu olması gereken ilişkiyi zaman zaman zedelemiş ve daha çok birincisi yani siyaset lehine denge bozulmuştur. İnsan faktörünün yönetimde belirleyici olması, çıkar gruplarının siyasete egemen olup iktidar çatışmalarının başlaması; buna karşılık, kaynağını toplumun ortak değerlerinden alan ve hukukî istikrar, emniyet ve adaleti gerçekleştirmeye çalışan hukukun bu tür yanlışları engellemek üzere devrede kalma çabaları, siyaset-hukuk karşıtlığını doğurmuştur. Siyasetin bağımsız ve otoriter karakteriyle, hukukun siyaseti ve siyasetçiyi denetleyici ve akl-ı selîm ile kişilerin temel hak ve hürriyetleri doğrultusunda kısıtlayıcı karakteri, bu sonuçta etkili olmuştur.

Bu karşıtlığı aşmak için siyasî güç merkezleri, değişik yollarla hukuka müdahale ederek onu kendi doğruları istikametinde şekillendirmeye çalışmış; hukuk da buna karşı duragelmiştir. Immanuel Kant'ın *"Politika, yılanlar gibi akıllı ol der; ahlâk (dar anlamıyla hukuk) ise yılanlar gibi akıllı, kumrular gibi zararsız ol der"* sözü ile, yüzyılımızın ünlü siyaset bilimcisi Harold Lasswell'in *"Politika; kimin neyi, ne zaman ve nasıl elde ettiğini belirleyen bir faaliyettir"* tarzındaki tanımı, bu iki kurumun doğasına dair ipuçları vermektedir.

İslâm hukuku, daha doğru ifadesiyle fıkıh parantezinde konuya baktığımızda da önümüzde çok farklı bir manzara belirmemektedir. Zira İslâm hukukunun/fıkhın hem teknik olarak doğuş ve gelişme aşamasında, hem de daha sonraki dönemlerinde karşı karşıya kaldığı engellerden birisi "siyaset" ya da "politika" olmuştur. Elinizdeki çalışma, işte bu çatışmanın İslâm hukuku/fıkıh özelindeki yansımalarını tesbit ve örneklendirmeyi hedeflemektedir. Siyasetin, İslâm kamu hukukundan usûlü'l-fıkha, fıkıh edebiyatının tür zenginliği ve muhteva açılımından yargıya, ictihadî faaliyetin seyrinden sivil fıkıh öğre-

timine kadar değişik noktalardaki müdahaleci ve engelleyici tavrı, iki ayrı bölüm halinde incelenmeye çalışılmıştır.

İçeriği ile bu çalışma, hem bir hukuk tarihi, hem de bir hukuk sosyolojisi çalışması hüviyeti taşımaktadır. Fıkhın, yani müslüman müctehidlerin pratik ihtiyaçları îmânî kaygılarla çözümlemeleri ile oluşan müslüman toplumların hukukunun, tarihî süreç içindeki serüvenine değinilirken aynı zamanda, sosyolojik kurumlar olan devlet, siyaset ve hukuk ilişkileri de ele alınmıştır.

Siyaset-fıkıh ilişkisinin değişik alanlardaki yansımalarını araştırmayı gaye edinen bu tetkik, kapsadığı konulara son şeklini vermiş olmaktan çok, meseleleri ortaya koyup kimi tarihî ve sosyolojik gerçekleri tesbit eden bir giriş mahiyetinde görülmelidir. Aynı konuda şimdiye kadar örnek alabileceğimiz herhangi bir monografik araştırmanın bulunmaması, bu çalışmayı doğrudan doğruya kaynaklardaki malzemenin değerlendirilmesinden çıkarılmış sonuçlara dayandırmıştır. Bu bakımdan hem yaklaşımlarımın hem de varsa muhtemel hatalarımın, tetkikin orijinal niteliğine atfedileceğini umuyorum.

Başarı yalnızca Yüce Allah'tandır; sadece O'na yönelir ve yine sadece O'ndan yardım dilerim.

Ahmet YAMAN
Meram 2004

Giriş

Kavramsal Çerçeve, Alan Tesbiti ve Yöntem

Kişiler ve kurumlar arası ilişkileri düzenleyen bir sosyal düzen kuralı olarak hukuk, kamu otoritesinin denetimi ve bu otoritenin sağladığı yaptırım gücü ile fonksiyonel hale gelebilir. Toplumun bir arada yaşama pratiği olan siyaset de, hukuk temeline oturduğu ve ona bağlandığı ölçüde meşruiyet kazanır. Böylece, biri olmadan diğerinden ideal anlamda bahsedemeyeceğimiz iki sosyal gerçeklikle karşı karşıya kalırız: *Siyaset* ve *hukuk.*

İnsanlar arasında düşünce ve çıkar ayrılıkları mevcut olduğu sürece, bu ayrılıkların doğurduğu bir çatışma da mevcut olacaktır.[1] İşte bu çatışmalar dolayısıyla siyaset ve hukuk da mevcut olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de yakın lafızlarla üç ayrı yerde zikredilen bir olgu, bu gerçekliğin fıtrî kaynağına işaret etmektedir. Cennetteki yasak ağacın meyvesinin yenilmesini takiben Yüce Allah, Hz. Âdem'in şahsında onun nesline ve şeytana hitaben şöyle buyurmuştu:

"Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan inin! Size elbette Benden bir yol gösteren gelir. Benim yoluma uyan, ne sapar ve ne de

1 Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 3.

bedbaht olur. Benim Kitabımdan yüz çeviren bilsin ki, onun için dar bir geçim vardır..." [2]

O, gönderdiği yol göstericilerle işte bu düşünce ve çıkar çatışmasının, îmânî, hukukî ve ahlakî bir düzlemde çözüm yollarını da önermiştir. Yüce Allah'ın, insanlığın yeryüzündeki serüveninin ilk anından itibaren onun tarihine yaptığı müdahaleleri göstermiştir ki, bu çözüm yolları, bir taraftan siyasî organizasyonu gerektirirken, diğer taraftan hukukî bir yapılanmayı zarurî kılmaktadır.

Hakikaten ilahî mesajın genel ismi olan İslâm, bir inanç ve ahlak sistemi olmanın ötesinde, aynı zamanda dünya hayatına ilişkin hukukî düzenlemeler de getiren bir din olduğu için, bu arada bir siyasî yapılanmanın varlığını da öngörmektedir. İslâm, bütün bir insan ve toplum hayatını ilgilendiren ve onlara yönelik hükümler koyan bir din olunca, koyduğu hükümlerin uygulanmasını sağlayacak, kontrol edecek, ihlalleri cezalandıracak yaptırım gücü bulunan bir kuruma yani siyaset ve devlete ihtiyaç duyulur. İslâm kamu hukukunun ilk müelliflerinden birisi olan İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) diliyle söylersek, din alanının büyük kısmı siyaset ve devletle yakından ilgilidir. Kamu yönetimi ile ilgili konuların siyasetle ilgisi ortadadır; bunun dışında kalan diğer şer'î hükümler de, *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* yoluyla, yani yerleştirilip takip edilmesi açısından siyasetle yakından ilgilidir.[3]

İbn Teymiyye (ö. 728/1327), daha açık bir biçimde Allah Te'âlâ'nın, iyiliği tavsiye edip kötülüğe engel olmayı emrettiğini; adaleti, cihadı ve suçluların cezalandırılmasını farz kıldığını söyleyerek şu sonuca ulaşır: İşte bütün bu emirlerin yerine getirilmesi, adaletin sağlanması, cihadın ifası ve cezaların uygulanması, ancak bir iktidar ve yönetimle yani devlet eliyle olur.[4] Bundan dolayıdır ki, bazı Mu'tezilîler ve Hâricî-

---

2 Tâhâ 20/123-124; bkz. el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/16, 24.
3 Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem fi'l-tiyâsi'z-Zulem*, s. 94-95; ayrıca bkz. s. 130-131, 212.
4 İbn Teymiyye, *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*, s. 81-82.

ler dışında bütün müslümanlar, siyaset kurumunun varlığını hem aklen, hem de hukuken zorunlu görürler.[5]

Aristo'nun nitelemesiyle *"bilimlerin en otoriteri"* olan siyaset, insan faktöründen kaynaklanan sebeplerle düşünce ve çıkar çatışmalarının çözümlenmesinde kendisini dinden/hukuktan soyutlayınca, olması gereken siyaset-hukuk diyalogu da sağlanamamıştır. Zira siyaset biliminin ortaya koyduğu gibi "Siyasal iktidar en genel iktidardır, çünkü toplumun sadece bir kesimi üzerinde değil tümü üzerinde geçerlidir. En kapsamlı iktidardır, çünkü yetki alanı çok geniştir ve toplumu ilgilendiren tüm ortak konulara kadar uzanır. En üstün iktidardır, çünkü toplum içinde geçerli olan diğer tüm iktidarlara da etki etme, sınırlar koyma ve denetleme imkânlarına sahiptir. Nihayet siyasal iktidar, kararlarını yürütebilmek için gerektiğinde zor kullanma yetkisine meşru olarak sahip bulunan tek iktidar türüdür. Toplumda söz konusu olabilecek diğer iktidarlar, ancak siyasal iktidarın kendilerine tanıdığı sınırlar içinde yaptırım uygulayabilirler."[6]

İktidarın bu büyük gücünü elinde bulunduranların dînî, ahlakî zaafiyetleri ve bu gücü kendi çıkar ve doğruları istikametinde kullanma arzuları, tarih boyunca siyaset-hukuk çatışmasının süregelmesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.) şu sözü, bu noktada çok manidardır:

> *"Sizler yönetimde olmak için ne kadar da hırslanacaksınız; oysa yöneticilik, kıyamet gününde bir pişmanlık olacaktır. O iktidar ne güzel bir sütannedir (ki, emmekle doyulmaz), fakat ondan ayrılmak da ne fena bir ayrılıştır (ki, üzüntüsüne katlanılmaz)."*[7]

---

5 İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 4/87; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 5; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 19; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 178-179; Senhûrî, *Fıkhu'l-Hılâfe*, s. 66.

6 Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 95; bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 27.

7 Buhârî, *"Ahkâm"*, 7; Nesâî, *"Buyû"*, 39; *"Kudât"*, 6; Müsned, 2/448: إنكم ستحرصون على الإمارة و ستكون يوم القيامة ندامة فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (ö. 1176/1762) deyimiyle *"insanlar arasında adaletin gerçekleştirilmesi için konulan hukuk"*[8] ve Frederic Bastiat'nın (ö. 1859) tanımıyla *"örgütlenmiş adalet demek olan hukuk"*,[9] seküler siyasî düşünce ve fiillerin baskısı altında, kendisinden beklenen teorik gelişmeyi bütünüyle gerçekleştiremediği gibi, aynı oranda *ma'mûlün bih* de olamamıştır.

İslâm hukukunun, toplumun sosyal ve dînî hayatının bütününü kapsadığını söyleyen George Makdisi, eğitici ve yol gösterici olan fakihlerin (jurisconsults) bu kapsamadan kaynaklanan otoritelerinin devletin otoritesi ile çatıştığını belirtir ve ekler: Devlet zorlayıcı bir güce sahipti. Hukukun denetiminden mahrum olduğunda toplum vicdanında müstebit sayılacağından devlet, kendi menfaati için müctehidlerin otoritesinin kendisiyle beraber olmasını arzu etmiştir. Devletin ulemaya yönelik ilgisi işte buradan kaynaklanmaktadır.[10]

İşte bu araştırmada, siyaset-fıkıh ilişkisinin zaman zaman görülen ideal veya en azından olumlu örnekleri bir tarafa bırakılarak, değişik başlıklar altında siyasetin, fıkhın oluşum süreçlerinde, onun önünde nasıl engel olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

*Fıkhın oluşum süreçler*inden kasıt, öncelikle onun teknik, müdevven ve müstakil bir ilim disiplini olarak doğuşu aşamasıdır. Bilindiği gibi bu anlamdaki bir *"fıkıh"* ilmi, Hulefâ-i Râşidîn sonrası sahabe döneminde yani Emevîler döneminde (40-132/661-750) teşekkül etmeye başlamış ve Abbasîler döneminde (132-656/750-1258) olgunluğa ulaşmıştır.[11] Fıkıh eserlerinin konularına göre bölümler halinde yine Emevîler zamanında sistematikleştiğine dair bilgiler mevcuttur. Meselâ İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1378), Basra fakihi olarak bilinen ve 110/728 tarihinde vefat eden el-Hasen el-Basrî'nin fetvalarının 7 büyük kitap (esfâr) halinde ve fıkıh bablarına

---

8 Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/5.
9 Bastiat, *Hukuk*, s. 19.
10 Makdisi, *"Authority in the Islamic Community"*, s. 122.
11 Hudarî, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, s. 95 vd.; Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, s. 37 vd.; Yaman, *"Neş'etü Edebi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Tatavvuruh"*, s. 172-181.

göre tanzim edildiğini; 124/742 tarihinde vefat eden İbn Şihâb ez-Zührî'nin fetvalarının ise Muhammed b. Nuh tarafından 3 büyük kitap halinde ve yine fıkıh bablarına göre düzenlendiğini bildirir.[12] Yine dönemin, fıkıh bablarına göre tasnif edilen bir diğer kitabı, Mekhûl b. Şuhrab'ın (ö. 116/734) *es-Sünen fi'l-Fıkh* ile *Kitâbü'l-Mesâil fi'l-Fıkh* isimli eserleridir.[13]

Fıkıh, 130/747 tarihinde başlayan Abbasîler devrinde zirve müelliflerini ve tedvîn edicilerini bulmuş, fıkıh klasikleri de hemen neredeyse bu dönemde yazılmıştır. Bu sebepledir ki, söz konusu dönem *"fıkhın olgunluk çağı"* olarak nitelendirilmektedir. Her biri farklı ictihat yöntemlerine sahip bu hukukçular, daha sonraları farklı mezheplerin kurucuları vasfını almışlar, talebe yetiştirmişler ve görüşlerini kamuoyuna mâl etmişlerdir. Meşhur dört mezhep imamı ile yakın talebesi yanında, İbn Ebî Leyla (ö. 148/765), el-Evzâ'î (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), el-Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Davud b. Ali (ö. 270/883) gibi mezhep sahibi büyük hukukçular hep bu döneme aittir. Tarihçiler, Abbasî döneminin ilk yıllarını anlatırken bizimle ilgisi olması açısından fıkhın tedvinine ilişkin bilgiler de verirler. Mesela bu bilgileri derleyen es-Süyûtî (ö. 911/1505), hicretin 143. yılı olaylarını anlatırken ez-Zehebî'den (ö. 748/1347) naklen şunları kaydeder:

"İslâm âlimleri bu devirde hadis, fıkıh ve tefsir alanında tedvine başladılar. Nitekim İbn Cüreyc Mekke'de yazarken, Mâlik Medîne'de *el-Muvatta*'yı yazdı. Aynı şekilde Şam'da el-Evzâ'î, Basra'da İbn Ebî Arûbe, Hammâd b. Ebî Seleme ve diğerleri; Yemen'de Ma'mer; Kûfe'de Süfyân es-Sevrî teliflerde bulundular. İbn İshak *el-Meğâzî* isimli eserini, Ebu Hanîfe de fıkıh alanındaki eserlerini tasnif etti. Kısa bir süre sonra Hüşeym, Leys, İbn Lehî'a, İbnü'l-Mübârek, Ebu Yusuf ve İbn Vehb de eserler meydana getirdiler. Böylece ilimlerin yazılması ve sistemleştirilmesi hızlandı..."[14]

---

12 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 1/19, 20.
13 Yaman, *"a.g.m."*, s. 175.
14 Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 261.

Fıkhın oluşum süreçleri derken, öncelikle kastedilen bu tarihî çerçeve yanında, atf-ı nazar edeceğimiz ikinci bir dönem ise, fıkhın artık ıstılahları, doktrini ve dogmatiği ile yerleşmiş olduğu orta dönem Abbasîler ile daha sonraki zaman dilimidir. Günümüze kadar uzanan bir dönem olmakla birlikte bu çerçevede iki sebepten dolayı sadece Osmanlı tatbikatına değinilmiş ve ondan örneklemeler yapılmıştır. Bu sebeplerden birisi, mezkûr dönemlerin çok dağınık, karışık ve farklı siyasî yapılanmalara sahne oluşu dolayısıyla araştırmayı disipline etme kaygısıdır; diğeri ise üzerinde yaşadığımız bu topraklarda kurulmuş ve teşkilatlanmış en büyük siyasî organizasyon olan Osmanlı Devleti'nin mirasını, konumuzla irtibatı oranında kısmen de olsa değerlendirebilme çabasıdır.

Araştırmada kimi zaman fıkıh yerine kullanılan "İslâm hukuku" tamlamasından maksat, müslüman hukukçuların, önlerindeki ana kaynakları yani Kur'ân'ı ve Sünnet'i, zihinlerinde ya da ellerinde bulunan hukuk ilmi yöntemiyle yani usûlü'l-fıkh ile yorumlayarak ulaştıkları sonuçlardır. Aslında müslüman toplumların hukuku demek olan bu sonuçlara "İslâm" kaydının konulması, hem sonuç itibariyledir hem de müctehidlerin yorumlama çabalarının îmânî bir temele oturmasından dolayıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.), bir konudaki şahsî ictihadın *"Allah'ın hükmü"* olarak takdimini hoş bulmayışı[15]; Ömer'in (r.a.), önünde yazılan bir resmî belgeye kâtip tarafından "İşte bu, Allah'ın Ömer'e gösterdiği hükümdür" cümlesi yazılınca buna itiraz edip *"Hayır öyle değil! Bu, Ömer'in kendi görüşüdür."* düzeltmesini yapması[16]; İmam Ebu Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *"İctihadımızın hilafına bir sahih habere ulaşırsanız benim mezhebim, o haberin doğrultusundadır"*[17] tarzındaki yaklaşımları; İmam Mâlik'in (ö. 179/795), haram-helal gibi pür dînî ıstılahları kullanma konusunda selefin gösterdiği

15 Ebu Davud, *"Cihad", 82;* İbn Mâce, *"Cihad",38;* Dârimî, *"Siyer", 8;* Müsned, 5/358.
16 İbnü'l-Kayyım, *a.g.e.*, 1/32.
17 İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtar*, 1/46.

hassasiyeti haber veren sözleri[18]; bu hukukun bir ictihatlar hukuku biçiminde gelişip el-Cüveynî'nin dediği gibi *"hüküm ve fetvaların onda dokuzu rey ve ictihatla elde edilmiş olup, haklarında açık nas yoktur"*[19] gerçeği, bu sonucu vermektedir.

Çalışmaya eksen olan iddialar ve bunlara ilişkin bulgular, kaynaklık vasfı herkes tarafından müsellem olan eserlerden çıkarılmıştır. Bu meyanda, mezhebî ve siyasî yönelişleri açık olan kimi kaynaklar, asılsız ve abartılı nakiller veren eserler ile duygusal yaklaşımlarla dolu menâkıb kitapları, ilgi alanına dâhil edilmemiştir.

Tarihî boyutuyla ilgili olarak da şunu hemen belirtmeliyim ki, buradaki yaklaşım tarzımız, yani bir anlamda takip ettiğimiz tarih metodolojisi, *"mutlakçı"* ve *"rölativist"* bir metodoloji değildir. Araştırma, bugünkü verili ortamdan hareketle geçmişi yorumlamamaktadır. Kuşkusuz her tarih diliminin kendine özgü şartları vardır ve o tarih dilimi, bu şartlardan bağımsız olarak algılanamaz. Ama tarih üstü olması gereken, değişmeyen ilkeler ve tabiatlar da mevcuttur. İşte biz, bu değişmeyen ilkeler ışığında tarihi yorumlamaya çalışacağız. Hatta sadece fıkhî bir bakış açısına sahip olduğumuz için, Asr-ı Saadet ve Hulefâ-i Râşidîn dönemleri dışındaki tarihi, her ne kadar her siyasî idare birbirinden farklı özelliklere sahip olsa da, bu bakış açısı istikametinde tek parça olarak telakki edeceğiz.

Tabiî çevresi, tarihî gelişimi ve sosyolojik alt yapısı göz önünde bulundurulmadan herhangi bir hukuk düzeninin hatta tek bir hukukî müessesenin tam olarak anlaşılması mümkün olamayacağından, dogmatik hukuk çalışmalarının mutlaka tarih ve sosyoloji ile tamamlanması gerekmektedir. Bu sebeple elinizdeki etüt, böyle bir çabayı da hedeflemektedir. Bu yönüyle etüt, hukuk sosyolojisi uzmanlarının geliştirdiği *"tekevvünî/genetigue hukuk sosyolojisi"* alanıyla ilgilidir ki, bu alanın esas amacı, hukukun, belli ve özel bir toplum içindeki değişimine,

18 İbnü'l-Kayyım, *a.g.e.*, 1/32.
19 Cüveynî, *el-Burhân*, Kahire 1400, 2/768; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 27.

gelişimine, sapmalarına ve çöküşüne sebep olan etkenleri incelemektir.[20]

Netice itibariyle bu araştırmada zikri geçen ve fıkhî gelişme nokta-i nazarından değerlendirdiğimiz kişiler ve idareler hakkındaki nihaî söylemimiz şudur:

> *"Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da size aittir. Siz onların yaptıklarından sorguya çekilmezsiniz."*[21]

Dolayısıyla bizim buradaki kaygımız, Hz.Peygamber'in (s.a.) *"Geçmişe/ölülere sövmeyin!"*[22] İrşâdını bilip dururken birilerine lanet okumak değil, gerçekleri yakalayabilmektir...

> *"Sizden inanıp iyi işler yapanlara Allah vaad etti ki, onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümran kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak ve korkularının ardından kendilerini tam bir güvene erdirecektir. Onlar hep bana kulluk ederler ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Ama kimler bundan sonra inkâr ederse işte onlar, yoldan çıkanlardır." (en-Nûr, 24/55)*

> *"Ey Davud! Kuşkusuz biz seni yeryüzünde hükümdar yaptık. Öyleyse insanlar arasında adaletle hükmet! Hevâya (keyfine) uyma! Yoksa bu, seni sonra Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu, Allah'ın yolundan sapanlara, onlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin azab vardır." (Sâd, 38/26)*

> *"Andolsun, biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik ve onlarla beraber Kitab'ı ve ölçüyü indirdik ki,*

---

20 Gurvitch, *"Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri"*, s. 240.
21 el-Bakara 2/134, 141.
22 Buhârî, *"Cenâiz"*, 97; Müslim, *"Fedâilu's-Sahabe"*, 221; Ebu Davud, *"Sünnet"*, 10; Tirmizî, *"Bir"*, 51; Nesâî, *"Cenâiz"*, 52; Dârimî, *"Siyer"*, 67; Müsned, 1/300.

insanlar adaleti yerine getirsinler. Ve kendisinde büyük bir kuvvet ve birçok faydalar bulunan demiri de indirdik ki, Allah, kimin (ondan faydalanarak) görmeden Allah'a ve Rasûlü'ne yardım edeceğini bilsin. Doğrusu Allah kuvvetlidir, daima üstündür." (el-Hadîd, 57/25)

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASET FIKIH İLİŞKİSİNİN TEORİK BOYUTLARI

I. Hilafetin Saltanata Dönüşmesi ve Müslümanların Kamu Hukuku Anlayışları

"Allah, size emanet edilen (şey)leri ehil olanlara tevdi etmenizi ve her ne zaman insanlar arasında hüküm verecek olursanız adaletle hükmetmenizi emreder. Allah'ın size yapılmasını tavsiye ettiği (şey), mutlaka en güzel (şey)dir. Allah, kesinlikle her şeyi işitendir, her şeyi görendir." (en-Nisâ, 4/58)

Siyaset-fıkıh ilişkisini incelerken, ilk madde olarak reel-politiğin, hukukun kamu sahası ve özellikle de anayasa ve idare alanlarındaki olumsuz etkilerini ele almak istiyorum.

Emevîlerin devlet yönetimini ele geçirmelerinden itibaren siyasî rejimin ve yapılanmanın da monarşiye yani bir anlamda saltanata dönüşmesiyle birlikte, İslâm tarihindeki ve dolayısıyla fıkıh tarihindeki en büyük kırılmalardan birisi yaşanmıştır.

Bilindiği üzere ilk Emevî Halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680), sahabeden Muğîra b. Şu'be'nin de (ö. 50/670) işaretiyle kendisinden sonraki dönem için oğlu Yezîd'i (ö. 64/683) veliahd tayin etmişti. Yapılan bu tasarruf, İslâmî anlayış ve geleneğe ters düştüğü herkesçe bilindiği için Muâviye tarafından şu şekilde gerekçelendirilmek zorunda kalmıştır:

"Ey insanlar! Biliyorum ki, Rasûlullah vefat ettiğinde yerine kimseyi bırakmamıştı. Müslümanlar, Ebu Bekr'in halife olmasını uygun buldular. Onların bey'ati meşru idi; Allah'ın Kitabına ve Elçisinin Sünnetine uygun idi. Ölüm Ebu Bekr'e gelince o, yerine Ömer'in geçmesini istedi. Bu da Kitabullaha ve Elçisinin Sünnetine uygun bir tutum idi. Bu defa Ömer'e ölüm gelince o, müslümanlardan birisini halife olarak belirleme işini altı kişilik bir şûra heyetine bıraktı. Şu halde Ebu Bekr, Allah Rasûlü'nün yapmadığı bir şeyi; Ömer de Ebu Bekr'in yapmadığı bir şeyi yapmıştır. Hepsi de müslümanların yararını gözeterek böyle davranmıştır. İşte ben de, çekişmeler içinde bocalayan müslümanları düşünerek Yezîd'e bey'ati uygun buldum."[1]

İlk Emevî hükümdarının bu sözleri, politika/siyaset biliminde bilinegelen ve sık tekrarlanan şu tespitin bir yansımasıdır: "İktidarı elinde bulunduranlar, daima halkı (yönetilenleri) yalnız emretme ve yönetme gücüne değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme hakkına sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. İktidarın rasgele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar, meşru bir iktidar olur. Meşru bir iktidara itaat da yönetilenler için bir ödev haline gelir."[2]

Fakat Muâviye'nin bu uygulaması, sadece hukukî geleneğe değil, klasik kabile geleneğine de ters düştüğü[3] için birçok çevreden tepki görmüştür. Çünkü kabile teamüllerine göre, başkanlığa babanın oğlu değil, aynı kabile içindeki en dirayetli kişi seçilirdi.[4] Bu yüzdendir ki, kendisi de Emevî olan Mervân b. Hakem (ö. 65/685) bile bu uygulamaya itiraz etmiştir.[5] Bu tarihî gerçeklere rağmen İbn Haldun (ö. 808/1405), "Yezîd'in veli-

1 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/163; Taberî, *Târîh*, 5/301-302.

2 Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 43.

3 "Şeriat açısından, babanın oğlunu veliahd ve kendisinden sonrası için halife seçmesi konusunda en küçük bir engel yoktur; Hz. Muâviye'nin maksadı, sadece İslâm devletinin istikrarıydı; Yezîd'i sırf oğlu olduğu için değil, bilakis onda yöneticiliğe elverişli bir meleke gördüğü ve devletin hayrı olduğunu umduğu için seçti" öncüllerine bağlı çok farklı bir değerlendirme için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 165; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, s. 36-38.

4 Dûrî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 1/7-8.

5 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, 1/151.

ahd olarak tayin edilmesi sırasında, sahabenin en ileri gelenleri orada bulunduğu halde itiraz etmemişlerdir, bu da gösteriyor ki mezkûr işlemde şüphe edilecek bir nokta yoktur. Zira hem sahabe topluluğu hakkı söylemekten çekinmezlerdi, hem de Muâviye büyüklenip hakkı kabulden yüz çevirmezdi"[6] diyerek yanlış bir yorumlamada bulunur.

Sahabe neslinin önde gelen isimlerinden Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Abdurrahman b. Ebî Bekr (r.a.) de (ö. 53/673) mezkûr uygulamayı *"Hırakliyye"* ve *"Kisreviyye"* diye niteleyerek Bizans ve Sâsânî rejimlerine benzetmişler[7] ve kabullenememişlerdir.[8] Fakat İslâm toplumunun dirlik ve birliğinin temini için bu tepkilerini sadece, günümüzün moda terimiyle, "sivil itaatsizlik" boyutunda tutmuşlardır. Abdullah b. Ömer'in (r.a.) Muâviye'ye hitaben *"Benim müslümanların birliğini bozacağımdan endişe ediyorsun; oysa ben böyle bir işe kalkışmam. Ben müslüman toplumun bir parçasıyım; eğer onlar bir şeye karar verirse ben de o karardan yana olurum"* şeklindeki sözleri[9] bunu göstermektedir. Nitekim sahabe toplumunun sırf *"furka"* ve *"fitne"* büyümesin diye fiilî uygulamayı kabullenmek zorunda kalışlarını, el-Buhârî'nin (ö. 256/869) şu rivayetinden anlıyoruz:

"Mü'minlerin annesi Hafsa, bir an önce gidip bey'at etmesini kardeşi İbn Ömer'e samimiyetle tavsiye eder ve ekler: Doğrusu halk senin bey'at etmeni bekliyor. Onlardan geri kalıp bey'at etmemen halinde bir furka/bozgunculuk çıkacağından korkuyorum."[10]

---

6 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 166.

7 Saltanatın bu şekilde veraseti, aslında o dönemin bütün büyük medeniyetlerinde yaşanan bir gerçeklikti. Nitekim daha doğudaki Ortaasya Türk-Moğol Devletlerinde de tarihçilerin *primogenitura* ve *senioratus* dedikleri veraset yolları işliyordu. Osmanlı Devleti'nin de tevarüs edeceği bu veraset sistemi hakkında bkz. İnalcık, *"Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi"*, SBFD, c. 14, no: 1 (Mart 1959), s. 69-95.

8 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, 1/150; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 214-216. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî bu eserinde, Yezîd'e bey'at etmediği söylenen İbn Ömer'in gerçekte bey'at etmiş olduğunu, sayfalar boyu süren bir tartışma ile isbat etmeye çalışır, bkz. s. 216-227.

9 İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 216.

10 Buhârî, *"Meğâzî"*. 29: عن ابن عمر ان أخته أم المؤمنين حفصة نصحت له بان يسرع بالذهاب للبيعة و قالت : الحق فإنهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة.

İbn Ömer'in (r.a.) aynı kaygılar sebebiyle Abdullah b. Zübeyr'in (r.a.) hurûcuna da destek vermediğini görüyoruz.[11] İmam Mâlik (ö. 179/795) ve el-Buhârî'nin tahrîc ettikleri bir mevkuf habere göre yine İbn Ömer (r.a.), Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705) bir mektup yazarak bey'at etmek istediğini söylemiş, Abdülmelik de mukabelede bulunup Allah'ın Kanunu ve Allah Rasûlü'nün Sünneti üzerine onun ve çocuklarının bey'atini kabul ettiğini bildirmiştir.[12]

Fakat her şeye rağmen yeni rejim, kendisini tahkim eden unsurlarla ve meşruiyet iddialarıyla[13] beraber yerleşmişti. Böylece İslâm hukukunun bazı temel müesseselerinin işlerliğini yitirme süreci de başlamış oldu.

İslâm Anayasa ve İdare hukukunun temel ilkeleri olan şûrâ; siyasî idarenin meşruiyetini ümmetten alıp yine ümmete karşı sorumlu olduğu anlayışı; uygulama birliğini sağlayacak olan şûrâ ictihadı; hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı ile adalet ve eşitlik ilkeleri, pratik anlamlarını yitirerek teorik hale gelmiştir. Yönetimin meşruiyet göstergesi olan *bey'at* de, bu muhtevasından soyutlanıp sadece şeklî ve cebrî bir detaya indirgenmiştir. Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) gerek şeklini gerek hükümlerini uzun uzun anlatacağı üzere bey'at, Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) döneminden itibaren talâk ve ıtâk (köle azadı) üzerine zorla yemin ettirmek gibi tasarruflarla desteklenir olmuştur.[14] Şûrânın esas aktivitesini kaybettiğini gören kimi fukaha, fiilî durumun et-

---

11 Müslim, *"İmâra"*, 58.

12 Buhârî, *"İ'tisâm"*, 1; Muvatta, *"Bey'a"*, 3. Yine İbn Ömer'in, Yezîd b. Muaviye'nin hilafeti konusunda gösterdiği nisbeten benzer bir tavra ilişkin değerlendirmeler için bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 363; Ahmet Turan Yüksel, *Abdullah b. Ömer*, Konya 2004, s. 89-94.

13 Muâviye'nin meşruiyet temini için kullanıp miras bıraktığı *"halifetullah"* terimi etrafında genel olarak Emevî Hilafetinin bir değerlendirmesi için bkz. Montgomery Watt, *"God's Caliph: Quranic Interpretations and Umayyad Claims"*, Iran and Islam (ed. C. E. Bosworth) Edinburgh 1971, s. 565-574; P. Crone-M. Hinds, *God's Caliphate Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge. 1986.

14 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 3/62-68. Bu tip bir bey'at uygulamasının hükmü konusunda selefin farklı kanaatları için bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 362-364.

kisiyle olsa gerek, bu müessesenin vâcib değil mendûb hükmünü alacağını belirtmişlerdir.[15]

İslâm coğrafyasındaki siyasî rejimin bu değişim seyrini İbn Haldun (ö. 808/1405) şöyle tesbit eder:

"Hilafet önce saltanatsız idi, sonra saltanatla karıştı ve nihayet sadece saltanat kaldı."[16]

Hukukîlik (de jure) niteliğinin göz ardı edildiği söz konusu fiilî (de facto) vasatta totaliter bir karaktere bürünen siyasî rejim,[17] fukahayı hukukun genelde anayasa ve idareye ilişkin yönüyle ilgilenmekten alıkoymuştur. Bu gerçeğin arkasında, siyaset bilimindeki bir teoriye göre, kişisel olmaktan çıkıp kuruluşlar arasında cereyan etmeye başlayan siyasal çatışmaların, bireyi (fakihi) siyasal hayata karşı bir yabancılık içine itmesi motivi de yatmaktadır.[18] Dolayısıyla bu alana, kuruluş ve gelişme dönemlerinin dirayetli zihinlerinin emekleri büyük çapta yansıyamamıştır. Ünlü müsteşrık Bernard Lewis'in deyişiyle, o mezkûr dönemlerde hukukçuların politik teorilerle ilgilenmesi ve politik düşünce geleneğine katkısı nasihatlardan öteye geçememiştir. Bu konulara hukukçulardan daha çok felsefeciler, tarihçiler ve bürokratlar eğilmiştir.[19]

Muâviye'nin daha ilk başlarda yaptığı şu kesin uyarı, bu havanın kesafetini yeterince tasvir etmektedir:

"Bizim yönetimimize müdahale etmedikleri/eleştiride bulunmadıkları sürece ben insanların konuşmalarına engel olmam."[20]

---

15 Nevin Abdulhâlık, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 111.

16 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 159 vd., özellikle s. 164: فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أوّلاً ثم التبست معانيهما واختلطت ثم انفرد الملك.
Ayrıca İbn Haldun, eserinin ilerleyen sayfalarında Yezîd ile başlayan ilk *velâyetü'l-ahd* uygulamasını belli bir meşruiyet temeline oturtur: bkz. s. 165.

17 Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/218 (Dünyevî bir emperyal güç = mundane imperial power); Lewis, *"Politics and War"*, s. 162.

18 bkz. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 55.

19 Lewis, *"Politics and War"*, s. 163.

20 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/28; Taberî, *Târîh*, 5/336: إني لا احول بين الناس وألسنتهم مالم يحولوا بيننا وبين ملكنا.

Oysa örnek dönemlerin ilk halifesi, seçildiği zaman mescidde yaptığı ilk konuşmada, ümmete karşı taşıdığı sorumluluğa, ümmetin hâkimiyetine ve hukukun üstünlüğüne vurgu yapıyordu:

> *"En iyiniz olmadığım halde başkanınız oldum. Eğer doğru davranırsam bana yardımcı olun; hata edersem düzeltin! Allah ve Rasûlüne itaat ettiğim sürece siz de bana itaat edin! O ikisine isyan ettiğimde bana itaat etmek göreviniz yoktur."*[21]

Onun halefi olan Hz. Ömer de (r.a.), *"Allah'tan kork ey Ömer!"* diye başlayan ve uzun uzun nasihat ve irşadda bulunan bir kişi susturulmak istenince, etrafındakilere *"Bırakın onu konuşsun! Eğer onlar bize böyle hatırlatmada bulunmazlarsa onlarda hayır yoktur; eğer biz onların doğru sözlerini kabul etmezsek o zaman da bizde hayır yoktur"* diyerek[22] aynı hassasiyeti göstermiştir.

İşte fıkhın ilk tedvin dönemine denk gelen bu köklü değişim, hukukun kamu sahasının normal gelişimine engel olmuştur.[23] Hatta bir Anayasa Hukuku uzmanı olan Hasan et-Türâbî'nin deyimiyle, kaotik siyasî ortam, fukahayı hiç olmazsa mevcut geleneği ve devralınan hukukî mirası korumaya sevketmiştir.[24] Gelişen anlayışlara ve değişen kamusal ihtiyaçlara uyumlu bir İslâm Anayasa ve İdare Hukuku kavramı geliştirilemeyince, yüzyıllar sonra 19. ve 20. asra gelindiğinde, müslüman havza dışında gelişen kamu hukuku anlayışlarına muhtaç olunmuştur. Yine bu sebepledir ki, müslüman muhitler dışındaki gelişmelere paralel, hatta onlarla örtüşen tartışma konuları ve kavramsal çerçeveler oluşturulmuştur. Medine Vesikası bağlamında çoğulculuk ve çok hukukluluk, sivil toplum projele-

---

21 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 11/336; Taberî, *Târîh*, 3/210.

22 Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 12.

23 Senhûrî, *Fıkhu'l-Hılâfe ve Tatavvuruhâ*, s. 46, 47; Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, 3/260-261; Yavuz, *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri"*, s. 127-128.

24 Türâbî, *"Kırâe Usûliyye fi'l-Fıkhi's-Siyâsiyyi'l-İslâmî"*, s. 74, 75-76. Ayrıca bkz. Lewis, *"Politics and War"*, s. 162.

ri, demokrasi, insan hakları ve hatta âdil istibdat gibi olgular, İslâmî bir okumayla içselleştirilmiştir.[25]

Baskıların kişiler üzerindeki etkilerini göstermesi bakımından, odağında üç büyük müctehidin bulunduğu şu olayı burada zikredeceğim:

Abbasî Halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775), yönetimdeki konumunun mahiyet ve meşruiyeti hakkında ne düşündüklerini öğrenmek üzere, İmam Ebu Hanîfe'yi (ö. 150/767), Mâlik b. Enes'i (ö. 179/795) ve İbn Ebî Zi'b'i (ö. 159/776) çağırdı.[26] Hiçbiri cevap vermek istemeyince, tek tek isimlerini söyleyerek sordu. İbn Ebî Zi'b, *"Hilâfet bütün ümmetin onayıyla meşru olur. Oysa sen ve ekibin, tevfikten çıkmış, halka böbürlenerek zulmeden kimselersiniz."* deyince İmam Mâlik, muhtemelen akacak bir kandan korunmak için kıyafetini toplamıştı. Ebu Hanîfe'ye sorunca o, *"Dini hakkında doğruyu arayan kimse kızmaz. Kendi kendine bir düşünsen, bizi çağırmadaki gerçek amacının, bütün ümmete, bizim senin politikalarına onay verdiğimizi reklam etmek olduğunu bilirsin. Hilafet, meşveret ve icmâ ile sabit olur. Oysa sen, saltanat yoluyla geldin. Takva sahiplerinden iki kişi bile seni onaylamaz"* demiş; İmam Mâlik de, *"Eğer Allah seni bu iş için takdir etmemiş olsaydı, şimdi bu makamda olamazdın"* şeklinde, tevile açık bir cevap vermişti.[27]

Özel alanda hukukun yorumlanması, geliştirilmesi ve hatta uygulanması söz konusu olduğunda, çalışmaları için hiç kimse-

---

25 Benzer bir yaklaşım için bkz. Türâbî, *"a.g.m."*, s. 78. Medine Vesikası ekseninde ele alınan "çok hukukluluk" tartışmalarına eleştirel bir katkı için bkz. Ahmet Yaman, "Hukukun Üstünlüğü Bağlamında Çok Hukukluluk Tartışmalarına Fıkhi Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, 14/2 (2001), s. 285-290.

26 İslâm bilginleri, mecbur kalındığında veya gidilmediği takdirde bunun başkalarına örnek olup siyasî havanın bozulacağı, yani fitne zuhur edeceği endişesi hâkim olduğunda, gayrı meşru yönetimlerin çağrılarına uyulacağını belirtirler; meselâ bkz. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 2/143. İmam Mâlik de, ilim ve fıkıh sahibi olan kişilerin, sultanları hayra yönlendirmek ve münkerden alıkoymak maksadına binâen onların yanlarına gitmeleri gerektiğini söyler. bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/207-208.

27 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 59-60; İbnü'l-Bezzâzî, *Menâkıb*, 2/16'dan Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, 185; Ahmed Abdulhüseyn, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, s. 103-104. Bir başka olay için bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 159-160. Kayrevân kadısı *Esed b. Furât*'ın (v. 213/828) farklı bir davranışı için bkz. Cengiz Kallek, *"Esed b. Furât"*, DİA, 11/367.

nin, hatta herhangi bir yönetimin izni gerekli olmadan müctehid hukukçuların bağımsız eseri olarak doğan İslâm hukuku,[28] kamusal alana intikal edildiğinde bu bağımsızlıktan soyutlanmıştır. Zira Râşid Halifeler dönemini takibeden yarı imparatorluk ve imparatorluk dönemlerinde *siyasî kurumlar* (governing institution) ile *dînî kurumlar* (religious institution) birbirinden ayrıştırılmışlardı.[29] Bu gelişme de netice itibariyle fıkhı, yönetimin değil, toplumun hukuku haline indirgemiştir.[30]

Her zaman ideal özelliklerle donatılmış bir merkezî otoriteyi savunan hukukçular,[31] ilk dönemlerde akıtılan kanların taze hatıralarının gölgesinde, ümmetin birliği daha çok bozulmasın, fitne büyümesin ve telafisi güç zararlar doğmasın diye siyaset teorilerini istedikleri gibi vazedememişlerdir. Hatta zaman zaman fiilî durumu meşrulaştırma anlamına gelebilecek yorumlarda bulunmuşlardır. Türk devlet adamı, tarihçi ve hukuk tarihçisi M. Fuâd Köprülü de (ö. 1966), İslâm hukukunun Emevî ve Abbasî dönemlerindeki keyfiyetine temas ederken, "Amme hukuku sahasında da, fiilî vaziyeti dînî esaslara bağlamak gayretiyle, ilk nazarî construction'lar yine bu zamanda vücuda getirildi" cümlesiyle[32] bu gerçeğe parmak basar.

Meselâ Şâfiî el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve el-Cüveynî (ö. 478/4085) ile Hanbelî Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), *velâyetü'l-ahd* uygulamasını, hilafetin Hz. Ebu Bekr'den Hz. Ömer'e (r.a.) intikal şekline kıyasla meşrûlaştırırken;[33] yine el-Mâverdî, aslında toplumsal mutabakat anlamına gelen bey'ati, kavram daraltmasıyla, başka herhangi bir akit gibi sadece birkaç

---

28 Schacht, *"Law and State: Islamic Religious Law"*, s. 395, 400; Brohi, *"İslâmda Hukuk Düşüncesi"*, s. 19; Yavuz, *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri"*, s. 115.

29 Lewis, *"Politics and War"*, s. 158; Köprülü, *"İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?"*, s. 31; İnalcık, *"Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları"*, s. 222.

30 Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 65.

31 Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 3-16; Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 91 vd.; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 23; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 20-21.

32 Köprülü, *"a.g.m"*., s. 15, yine bkz., s. 20.

33 Mâverdî, *a.g.e.*, s. 11; Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 124-125. Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, s. 25. Hz. Ebu Bekr'in kendi yerine Hz. Ömer'i tayin değil, tavsiye etmesi inceliği için bkz. Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 11.

kişinin onayı anlamına indirgemiştir.[34] Bunlardan elli yıl sonra Şâfiî âlim el-Gazzâlî (ö. 505/1111), kamu görevlerinin yerine getirilip kamu yararının temin edilmesi gibi pratik bir faydaya istinaden, *"Günümüzde idarecilik ancak nüfuz, güç ve azamete bağlıdır. Dolayısıyla güç salıipleri kime bey'at ederse imam odur"*[35] demiştir. Yine el-Gazzâlî bir başka yerde, sahâbî Amr b. el-Âs'ın *"Despot ve zalim bile olsa bir idarecinin varlığı, anarşinin kol gezmesinden daha iyidir"* sözüne[36] yer verir. Mâlikî âlim İbnü'l-Arabî de (ö. 543/1148), bir taraftan sahabe icmâına dayandırarak, diğer taraftan da naslardan ilginç çıkarımlarda bulunarak, olayları daha ileri bir düzlemde onaylar. Ona göre Muâviye, melik değil halifedir.[37] Hilafetin otuz yıl sürüp sonra krallığın hüküm ferma olacağını haber veren hadis[38] sahih değildir.[39] Hal böyleyken yine de melik olarak değerlendirilse bile bu, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Davud'un (a.s.) peygamberliğinin mülk olarak isimlendirilmesine binaen[40] sakıncalı bir durum değildir.[41]

Sadece fakihler değil, başka sahalardaki şöhretli ortaçağ müellifleri de benzer yorumlarda ve meşrulaştırmalarda bulunmuşlardır. Meselâ şu tesbit, tarihçi sosyolog İbn Haldun'a (ö. 808/1405) aittir: Veliahd tayin etmek, Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer örneğine istinaden, ümmetin ittifakı ile sabit olduğu için meşru bir iştir.[42]

---

34 Mâverdî, *a.g.e.*, s. 7.
35 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 2/139: بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة. Ayrıca bkz. Lewis, *"Politics and War"*, s. 163 (Whose power prevails must be obeyed); Câbirî, *İslâmda Siyasal Akıl*, s. 710.
36 Gazzâlî, *a.g.e.*, 4/96: إمام غشوم خير من فتنة تدوم bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/362. Gazzâlî'nin siyasetin teorik ve pratik veçhelerine ilişkin kanaatlerine dair değerlendirmeler için bkz. H. Laust, *La Politigue de Gazali*, Paris 1970; L. Binder, *"Al-Ghazâli's Theory of Islamic Government"*, M W., c. 11 (1955), s. 229-241; Fahrettin Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, Ankara 1995.
37 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 200.
38 Müsned, 5/220, 221: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملكا بعد ذلك Başka bir rivayeti için bkz. Ebu Davud, *"Sünne"* Tirmizî, *"Fiten"*, 48; Müsned, 4/273; 5/44, 50, 404.
39 İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 200-201.
40 el-Bakara, 2/251: ﴿...وآتاه الله الملك والحكمة...﴾ *"...Allah Davud'a hükümranlık ve hikmet verdi..."*
41 İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 207-210.
42 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 165.

Benzer yaklaşımların akâid ve kelâm edebiyatında da izleri bulunmaktadır. Haddizatında *imâmet, hilâfet* ve *velâyet* konularının, Hanefîlerin son klasik âlimi İbn Âbidîn'in de (ö. 1252/1836) tasrih ettiği gibi, aslında yer alması gereken hukuk kitaplarında değil de akâid ve kelâm eserlerinde incelenmesinde[43] bile siyasî etkenler vardır. Devlet ve devlet başkanlığı meselelerinin, bid'atçi itikâdî fırkaların topluma yaymaya çalıştıkları yanlış inanç ve düşüncelerin tashihi ve toplumun itikâdının düzeltilmesi amacı yanında, siyasî bir akım olan şîaya ve onun siyasî iddia ve taleplerine cevap verme endişesi, bu etkilerin başında gelmektedir.

Bu bağlamda meselâ Hanefî-Mâtürîdî âlim Ömer en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *el-Akâid* isimli eserine yaptığı meşhur şerhinde Şâfiî-Eş'arî âlim et-Teftâzânî'ye (ö. 793/1391) müracaat edersek şu satırlar bizi karşılar:

"Dört râşit halifeden sonraki dönemlerde, devlet başkanı/imam, fıskından, yani Allah'a itaatsizliğinden ve zulmünden, yani Allah'ın kullarına yaptığı haksızlıklardan dolayı arkalarında namaz kılınmazlık edilmez, yani azledilmez. Çünkü sonraki devirlerdeki emirler arasında fâsıklık belirgin, zulüm de yaygın bir durumdadır. Selef, bu durumu bildikleri halde onların arkasında namaz kılmışlardır."[44]

Bu örnekleri vermekteki amacım, adı geçen âlimleri eleştirmek değil, onları böyle ictihatlara sevkeden siyasî havayı anlamaya çalışmaktır. Zira bilindiği gibi ictihat, *münfail* yani *edilgen* bir ameliyedir. Haddizatında fıkıh, mevcut malzemeyi değerlendiren, o anı yaşayan ve o ihtiyacı hisseden bir şuurun problemi çözme çabasıyla oluşan bir sonuçtur. Do-

---

43 İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr*, 1/368.

44 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 179-181 (özetleyerek); Ehl-i Sünnet'in mutekaddimûn ulemasının bu konudaki yaklaşımlarının genel bir özeti için bkz. İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 4/176; Dûrî, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, s. 72-84; Yücesoy, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyasî inde Ehli's-Sünne*, s. 35-81. Faslı ilim adamı Muhammed Câbirî de, Müslümanların siyasî fikriyatının oluşumu ve şekillenişini ele aldığı eserinde, Ehl-i Sünnet'teki "siyasî akl"ın, tercihini Muaviye yönünde kullandığını; bu yönelişte de onun, Hz.Ali'den daha üstün olmasının değil, gelişen olayların onu daha güçlü hale getirmesinin etkili olduğunu söyler. bkz. *İslâmda Siyasal Akıl*, s. 458.

layısıyla âlim, yaşadığı dönemi bizden çok iyi kavrayıp, bir taraftan toplumsal ihtiyacı diğer taraftan hukukî istikrar ve dengeyi hesaba katacaktır. İnsanlığın bildiği yönetim biçimlerinin mutlakıyet/monarşi ve saltanat olduğu bir dilimde, İslâm kamu hukuku yazarlarının, mümkün olduğu kadar hukuk temeline bağlı ve mevcudun en iyisi olabilecek yöntemlere sahip bir kamu hukuku pratiği geliştirme çabalarını burada elbette görmezden gelmiyorum. Halifenin ümmete karşı sorumlu olduğu bilincini ve *ehlü'l-hal ve'l-akd*'ın işlevini ısrarla vurgulayan bu anlayış, kendi zamanlarına göre belki ileri bir merhale idi. Ancak İslâm'ın temel yaklaşımı ve Hz. Peygamber sonrası ilk siyasî sistem tecrübeleri, çok daha ileri bir anlayışa götürme istîdadına sahipken siyasetin bizzat kendisi buna engel olmuştur. Kamu hukuku yazarları da bu sebeple bir yandan önlerindeki verili *de facto* durumu, sistemi zedelemeden tashihe çalışmışlar, bir yandan da bu verili durumun kaçınılmazlığının ağır baskısı altında ümmet lehine çalışmalar yapmışlardır. Ulemanın monarşiyi savunur görünmelerinin arkasında, Marshall Hodgson'un (ö. 1968) "Monarşi, herbiri diğerini yutmaya aday oligarşik bir yönetimin en makul alternatifi olarak görünüyordu"[45] cümlesiyle özetlenebilecek, merkezî yönetim etrafındaki siyasî çekişmelerin varlığı yatıyordu.

İşte bütün bu gelişmelerin arka planında, ilk Emevî halifesinin *"Bizim yönetimimize eleştiride bulunmadıkları sürece ben, insanların konuşmalarına karışmam"* şeklindeki sözleri[46] bulunmaktadır.

---

45 Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/281, 345.
46 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/28; Taberî, *Târîh*, 5/336; Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s.69. إني لا أحول بين الناس وألسنتهم مالم يحولوا بيننا وبين ملكنا.

II. Siyaset ve Maddî Yönü İtibariyle Sünnet ve Hadis

"Onlar ki, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de tanımlanmış bulacakları Elçi'nin, okuması yazması olmayan Haberci'nin izinden gidecekler; (ve o Elçi ki) onlara yapılması doğru olanı buyurup yapılması yanlış olanı yasaklayacak; yine onlara temiz ve hoş şeyleri helâl, kötü ve çirkin şeyleri haram kılacak; onların sırtlarına vurulmuş yükü indirip boyunlarına geçirilmiş zincirleri çözecek. Ve sonuç olarak, o'na inanan, o'nu yüce tutup destekleyen ve yücelerden bahşedilen ışığın ardına o'nunla birlikte düşenler; işte böyleleri, nihaî kurtuluşa, esenliğe erişen kimseler olacak." (el-A'râf, 7/157)

Fıkhın iki aslî kaynağından biri olan Sünnet verilerinin, genişleyen İslâm coğrafyasına aynı oranda dağılmayışı ve buna binaen birçok Sünnet bilgisinin varlığından habersiz ictihadların[47] ortaya çıkmasında da, kısmen siyasetin olumsuz etkisi olmuştur. Zira daha önce İslâm âlemine yayılmış olan sahabîler[48] ve onların tabiîleri, artık belli bölgelerde,

---

47 Bu konuda bkz. İbn Teymiyye, *Raf'u'l-Melâm*, s. 6 vd.; Dehlevî, *el-İnsâf*, s. 6-7.
48 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 2/274; Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, s. 97-98. Medine dışına çıkan sahabîlerin uzun bir listesi için bkz. Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, s. 190-194.

özellikle de Hicaz'da toplanmaya başlamış, bu da diğer bölgelerin ilmî gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir.[49]

Hadisin maddî yönü yani mevcut özgün nebevî yapısı üzerindeki manüpülatif tasarruflardan birisi, hadisi merkezî otoritenin doğruları istikametinde yorumlamak biçiminde kendisini göstermiştir. Hz.Peygamber'in (s.a.) buyruğu, günlük siyasî manevralara ters düşünce veya o günün hikmet-i hükümet denen politik zarureti 'metnin dışına çıkmayı' gerektirince tevil edilebilmiştir. Bu hususla ilgili örnekleri bu çalışmanın diğer sayfalarında görmek mümkün olmakla birlikte burada çarpıcı bir yansımasını vermekle yetineceğim:

Emevî sultanları Yezîd ve Mervan döneminde, Şam dışındaki bütün İslâm beldelerinin onayını / bey'atini alarak Mekke'de halifeliğini ilan eden sahabî Abdullah b. Zübeyr (r.a.) üzerine ordular gönderilmişti. Emevî hanedanından olan ve aynı zamanda ordu komutanlığı görevini yapan Amr b. Saîd b. el-As[50] Mekke'ye hücum emrini vereceği bir sırada, sahabeden Ebu Şurayh el-Huzâî kendisine şu ikazda bulunmuştu: "Ey Komutan! Mekke'nin fethedildiği günün ertesinde Allah Rasulü'nün (s.a.) ayağa kalkıp buyurduğu bir sözü şu kulaklarım duydu, benliğim kuşattı ve gözlerim gördü. Allah'a hamd ü senâ ettikten sonra buyurdu ki: *'Mekke'yi harem bölgesi yapan Allah'ın kendisidir, insanlar değil. Bunun içindir ki O'na ve Âhiret gününe inanan kimse için Mekke'de ne kan dökmek ne de bir ağacı baltalamak helal değildir'...*" Sahabînin bu hatırlatmasına karşı Amr'ın tepkisi şu olmuştur: "Ben senden daha iyi bilirim ey Ebâ Şurayh! Mekke hiçbir isyankârı, kaçak katili ve hırsızı koynunda barındırmaz!"[51] Görüleceği üzere Hz.Peygamber'in genel ve apaçık bir buyruğu, asabiyet ve siyasete feda edilebilmektedir.

---

49 Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 84-85, 134-135; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 84.
50 13/634 yılındaki Ecnâdeyn Savaşı'nda şehid olan aynı isimli sahabî ile karıştırılmamalıdır.
51 Buhârî, "*İlm*", 37.

Siyaset-hadis ilişkisinin olumsuz bir boyutu da hadis rivayeti üzerindeki siyasî merkezli kısıtlamalardır. Güvenilir kaynaklarımızın bize haber verdiğine göre kimi sahabîler, üzerlerinde hissettikleri siyasal baskılar sebebiyle, bildikleri hadislerin tümünü rivayet edememişler, bunları yanlarında bekâ âlemine götürmüşlerdir, el-Buhârî'nin (ö. 256/869), *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin *Kitâbu'l-İlm*'inde yer alan bir eser/haberde Ebu Hureyre (r.a.) şöyle demektedir: *"Allah Rasûlü'nden iki kap dolusu ilim öğrendim. Bunlardan birisini açıkladım; eğer diğerini de açıklasaydım boynum giderdi."*[52]

Ebu Hureyre'nin (r.a.) bu ifadelerinden, İslâm'ın Sünnet kaynaklı ahkâmının büyük oranda eksik kaldığı gibi bir sonucu elbette çıkarmıyorum. Zira böyle bir çıkarım, Hz. Peygamber'in (s.a.) görevinin ve örneklik vasfının[53] eksik kalması anlamına gelir ki, ilâhî koruma bu eksikliğe izin vermemiştir. Çünkü beyan edilenin yani Kur'ân'ın korunma garantisi;[54] beraberinde, onu beyan edenin yani Sünnet'in de beyan ettiği ölçüde korunmasını gerektirir. Fakat bu gerçek, Ebu Hureyre'nin (r.a.) açıklayamadığı Nebevî bilgiler içinde yine de fakihlere ışık tutacak, en azından duruşlarını belirlemede yardımcı olacak unsurların bulunmadığı anlamına da gelmez. Nitekim el-Buhârî'nin benzer bir habere daha sonra *Kitâbü'l-Fiten*'de[55] yer vermiş olması da bizi böyle bir yorumda bulunmaya sevketmektedir. el-Buhârî şârihlerinden İbn Hacer (ö. 852/1448), Ebu Hureyre'nin (r.a.) bu sözleriyle Yezîd b. Muâviye dönemindeki baskılara işaret ettiğini yazar.[56] Yine aynı İbn Hacer, rivayet edilemeyen hadislerin, muhtemelen, meşru olmayan bir idarenin niteliklerini ve onlara karşı takınılacak tavrı açıklayan bilgiler ihtiva ettiğini de belirtir.[57]

---

52 Buharî, *"İlm"*, 42.
53 Meselâ bkz. el-Mâide, 5/67; el-Hicr, 15/94; en-Nahl, 16/44; el-Ahzâb, 33/21.
54 el-Hicr, 15/9.
55 Buhârî, *"Fiten"*, 3.
56 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/193; ayrıca bkz. 13/8.
57 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/193.

Hadis rivayeti üzerindeki siyaset orijinli kısıtlamalara müctehid imamlar döneminde de tesadüf edilmiştir. Mâlikî mezhebinin kurucu imamı ve fıkıh edebiyatı tarihinin, müellifine nisbeti kuşkusuz olarak günümüze ulaşan en eski İslâm hukuk mecmuası (corpus juris) olan[58] *el-Muvatta'*nın müellifi İmam Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ile ilgili olarak kaynaklarımız şöyle bir ayrıntı verirler:

"Bir defasında (Harun) er-Reşîd, Mâlik'e sorar:

- Senin bu kitabında Ali ile İbn Abbas'ın rivayetlerini göremiyoruz?

Mâlik cevap verir:

- O ikisi hem benim memleketimde değillerdi, hem de ben onların râvîleriyle görüşemedim".

Bu muhavereyi nakleden *el-Muvatta'* şârihi Muhammed ez-Zürkânî (ö. 1122/1710) "Eğer anlatılan bu olay doğruysa Mâlik'in bundan kasdı, o iki sahâbînin rivayetlerinin hiç yer almadığı değil, çok yer almadığıdır. Çünkü *el-Muvatta'*da her ikisinden de hadisler rivayet edilmiştir," değerlendirmesini yapar.[59] Mezkûr bilgiye *Mâlik* isimli eserinde yer veren Ebu Zehra da (ö.1974) şöyle bir yorum getirmiştir:

"Eğer Mâlik 'onlar benim memleketimde yani Medine'de değillerdi' derken hayatlarının son senelerini kastediyorsa bu, kuşkusuz doğrudur. Çünkü Ali'nin (r.a.) hilafet merkezi Irak'ta idi ve zaten orada toprağa verildi. İbn Abbas'ın medresesi de son demlerinde Mekke'de idi; derslerini, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm tefsirini orada yapıyordu. Onun içindir ki, ikisinin râvîleri bu şehirlerde çoktu. Fakat Ali'nin hayatının çoğunluğu Medine'de geçmiştir; zira kendinden önceki üç halife zamanında orada yaşamıştı. Öyleyse Medine'deki râvîlerin ondan hadis dinlememiş olmaları mantıklı değildir. Fakat Emevîlik eğilimi galip gelip de onları memnun etmek veya eziyetlerinden

58 Yaman, *"Neş'etü Edebi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Tatavvuruh"*, s. 179 ve oradaki kaynaklar.
59 Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî âlâ Muvatta'*, 1/13. Muhtemelen aynı vak'ayı konu edinen eksik bir anlatım için bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/212.

emin olmak için Ali'den oldukça az rivayette bulunmuşlardır. Hakikaten Emevîler, hayattayken Ali'ye düşman kesilip sonra da onun soyundan gelenlerin kanlarını mubah sayarak Ali'nin (Allah onun şanını yüceltsin) hatırasını unutturmak ve adını silmek için her şeyi yaptılar..."[60]

Yine, hicret yurdunun imamı olan Mâlik'in hayatında rastladığımız bir başka kısıtlama da aynı konuda dikkatimizi çekmektedir. Hz. Ali'nin torunlarından en-Nefsü'z-zekiyye Muhammed b. Abdullah'ın (ö. 145/762) Medine'de Emevîlere isyan ettiği döneme denk gelen günlerde *"İkrah altında yapılan boşama geçerli değildir"* hadisini,[61] sırf hadis olduğu için ve ilmî cehd u gayretle rivayet eden İmam Mâlik, bu yüzden mihneye maruz kalmıştır.[62] Söz konusu hadisin *el-Muvatta'*da yer almayışı da, muhtemelen aynı sebeple izah edilebilir. Hakikaten, otoriteye karşı halkı isyana teşvik ediyor ve en-Nefsü'z-Zekiyye'ye meşruiyet kazandırıyor zehâbıyla Ebu Ca'fer el-Mansûr hükümeti, bu tür hadislerin rivayetine yasak koymuşlardı.[63] Me'mûn ve Harun er-Reşîd'in hükümetleri sırasında da, senedinde râvî olarak Muâviye'nin bulunduğu hadisleri rivayet etmemesi için yine İmam Mâlik'e baskılarda bulunulmuştur.[64]

Bu başlık altında şunu da ifade etmeliyiz ki, hadislerin bütünüyle ilk dönemlerdeki siyasî çekişmelerin ve zıt kuvvetlerin çatışmasının bir ürünü olduğu yönündeki oryantalistik iddia[65], bilimsel açıdan kabul edilebilir olmaktan fersah fersah uzaktır.

---

60 Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 59: ...إلا إذا كانوا قد غلبهم النزعة الأموية فقللوا الرواية عنهم إرضاء أو دفعا لأذى الأمويين

61 *el-Muvatta'*da yer almayan bu mealde bir rivayet için bkz. Buhârî, *"Talâk"*, 11; hadis ve konu ile ilgili tartışmalar için bkz. İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*. 4/41-42.

62 İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s.43; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/228; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/84; Ebu Zehra, *Malîk*, s. 61-62.

63 Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/228-229; Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 61.

64 Kâdî İyâd, *a.g.e.*, 1/209.

65 Ayrıntılar için bkz. M. Mustafa Âzamî, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyad 1985 (Türkçe çevirisi: *İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, çev. Mustafa Ertürk, İstanbul 1996).

III. Hukukun Kaynaklarını Tesbit ve Yorumlamada Siyasetin Etkisi

> *"Siz ey imana ermiş olanlar! Yoldan çıkmışın biri size bir haber getirirse, onun iç yüzünü araştırın, yoksa istemeden insanları incitir ve sonra yaptığınızdan pişmanlık duyarsınız." (el-Hucurât, 49/6)*

Siyasî parçalanma, hukukun şekillenişi üzerinde iki yönüyle daha etkili olmuştur. Bu yönlerden birisi, hicretin 40'lı yıllarında iyice belirginleşen bu gruplaşmaların, kendi görüşleri istikametinde usûl/yöntem belirlemeleri, sahabeye bakışları ve eşyayı algılayışları ile ilgilidir. Zira büyük ölçüde iktidar çekişmelerinin ve iktidar-muhalefet çelişkilerinin ürünü olan Şîî, Mu'tezilî, Hâricî-İbâdî karakterli hukuk anlayışları, bağlı bulunulan siyasî eksenin boyasını taşımaktadırlar. Birbirine muhalif görünen grupların, yekdiğerine yakın olduğu iddia edilen bilgi kaynaklarından gelen haberleri kabul etmeyişi,[66] veya te'vil edişi,[67] furûu'l-fıkh alanında da farklılaşmalara sebep olmuştur.

Sözgelimi Şîî Ca'ferî usûlüne göre, *haber-i vâhidi* değerlendirmeye almanın bir şartı da râvîlerinin imâmî olmasıdır. İmâmî olmayan bir râvînin haberi, ancak epey süren biri ele-

66 Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, s. 97, 98.
67 bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 24 vd., s. 75 vd.

meden sonra kabul edilebilir.[68] Ca'ferî-İmâmî Şîî anlayışın son dönemdeki ünlü usûlcüsü Muhammed Bakır es-Sadr'ın beyanlarına göre, mütevâtir bir haberin kabul şartları içinde râvînin Şîî olup olmadığı önem taşımaktadır. Şîî olmayan bir râvî, ehl-i beytin imâmetine delalet eden bir şey nakletse, haberin içeriği, bizzat muhbirin (râvînin) doğruluğunu ortaya koyar. Bu hükmün ya da haberin, Emevîler ve diğerleri gibi bu tür haberleri yasaklayacak idarecilerin hâkimiyeti altında söylendiği farzedilse, râvînin îtikâdî/siyasî temayülüne bakmaksızın bu haberi kabul edilir. Çünkü haberin madmûnu yani içerdiği bilgi, Şîî formatlara uygundur.[69] Bu demektir ki, Şîî doktriniyle uyuşmayan rivayet malzemesi, râvîler hangi kıratta olursa olsun *"iftira"* ihtimali taşıdığından kabul edilmez.

Bir başka nokta, ehl-i beyt kaynaklı rivayetler arasında zuhur edebilecek teâruzların giderilmesinde dikkati çekmektedir. Eğer varsa, bu tür teâruzlar *"takıyye"* yöntemiyle giderilecektir.[70]

İşte bu usûl mukaddimelerine binaen Şîî fakihler miras hukukunda, öz amcaoğlunu, babadan hısım olan amcaya tercih etmişlerdir. Böylece Hz. Peygamber'in amcaoğlu olan Hz. Ali, amcası Hz. Abbas'tan öne geçmiş olacaktır.

İcmâın muteberliği de, görüş birliğine varan âlimlerin Şîî olup olmamasına bağlıdır. *"Sîratü'l-müteşerri'a"* denilen masum imamların çağdaşlarının uygulamaları, her zaman icmânın önünde bir yerde değerlendirilir.[71]

Hicretin 36. yılında bir iktidar mücadelesinin neticesinde yaşanan ve tarihin belirleyici olaylarından biri olan *Sıffîn Savaşı*'nın doğurduğu hâricî hareketi de, izledikleri siyasetle yoğrulmuş bir hukuka sahip olmuştur. Sıffîn Savaşı'nın sonundaki Hakem Olayı'nı kabullenmeyerek her iki tarafa da

---

68 Tûsî, *Udde*, s. 341'den Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, 3/369-370.
69 Sadr, *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, 2/170.
70 Sadr, *a.g.e*, 2/467-468.
71 Sadr, *a.g.e.*, 2/175-177;180.

hasım olan hariciler, bu iki kanaldan gelen rivayet malzemesini tanımamışlardır.[72]

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) verdiği bilgilere göre bu tanımayış ve Kur'ân'ın zahirine bağlanmak, hâricî mantığında, muhsan zânîlerin karşılaşacağı ceza olan recmi kaldırmış,[73] vârise vasiyeti caiz saymış[74] ve süt emme ve emzirme sebebiyle evlenilmesi haram olanları, sadece sütanne ve sütkardeşle sınırlandırmıştır.[75] Bunun yanında Hâricîler, siyasî görüşlerini furûya ayrıca şu hükümlerle aksettirmişlerdir: Büyük günah işleyenler kâfirdir; eğer böyle bir günah sahibi, siyasetçi ise derhal azledilir; namazın şartlarından biri de yalan ve bâtıl sözden uzak kalmaktır, zaten bunlar ve gıybet abdesti bozar, zalim ve müstebit idareye isyan vaciptir; devlet başkanlığı belli bir soya has değildir.[76]

Temelinde başka unsurların yanında siyasî yönelişlerin de bulunduğu bir îtikâdî fırka olan Mu'tezile'nin özellikle ashab ve hadis rivayeti konusundaki mezhepçi tavrı da burada hatırlanmalıdır. Emevîlerden Yezîd b. Velîd'in (ö. 126/744) desteğini alan[77] bu fırkanın, özellikle Abbasî hilâfetinin el-Me'mûn (198-218/813-833) ve onun kardeşi el-Mu'tasım (218-227/833-841) dönemlerinde etkin olduğu bilinmektedir. İşte bu Mu'tezile fırkası, Cemel ve Sıffîn iç savaşlarına katılan sahabeyi fısk ile itham etmiş ve onlar kanalıyla gelen rivayetleri tanımamışlardır. Fırkanın kurucularından biri olan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ile kayınbiraderi Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), meselâ Hz. Ali, Hasan, Hüseyn, İbn Abbas, Ebu Eyyub el-Ensârî, Am-

---

72 Hâricîlerin günümüzde yaşayan tek kolu ve aynı zamanda en ılımlı fırkası olan İbâdîlerin hadis anlayışları için bkz. J.C.Wilkinson; *"Ibâdî Hadith: An Essay on Normalization"*, Der Islam LXII (1985), s. 231-259; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.

73 krş. Buhârî, *"Hudûd"*, 30; Müslim, *"Hudûd"*, 15, Ebu Davud, *"Hudûd"* , 23; Tirmizî, *"Hudûd"*, 7; İbn Mâce, *"Hudûd"* , 9; Dârimî, *"Hudûd"*, 16; Muvatta', *"Hudûd"*, 10.

74 krş. Buhârî, *"Nikâh"*, 20, 27, 117; Müslim, *"Radâ"*, 1, 2; Ebu Davud, *"Nikâh"*, 6; İbn Mâce, *"Nikâh"*, 34; Muvatta', *"Radâ"*, 1, 2, 16.

75 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 177-184.

76 Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî*, s. 119-121; Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, s. 35.

77 Taberî, *Târîh*, 7/298; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, 3/234.

mâr b. Yâsir ile karşı grupta yer alan Hz. Âişe, Talha b. Ubeydillah ve Zübeyr b. Avvâm'ın (Allah hepsinden hoşnud olsun) birlikte şehadetlerini, gruplardan birinin fâsık olmasından hareketle reddetmiştir.[78] Bu iki gruptan bağımsız hareket eden kimi sahâbi de başka sebeplerle töhmet altına alınmıştır. Meselâ Hanefî mezhebinin sahabe neslindeki üstadı olan ve iç fitnenin zuhurundan önce 32/653 yılında vefat eden Abdullah b. Mes'ud (r.a.), yalancı sayılmıştır.[79]

Az önce ismi geçen ve Mu'tezile'nin kurucu çekirdek kadrosunda bulunan Amr b. Ubeyd[80], kendisinden ilim aldığı Hasen el-Basrî'nin bazı rivayetlerini, sırf mezkûr bakış dolayısıyla kabul etmemiş, hatta bununla yetinmeyip o rivayetlerde adı geçen ashâbı saygısız nitelemelerle küçümsemiştir.[81]

Fıkıh usûlü alanındaki *el-Mu'temed* isimli ünlü eseriyle tanıdığımız ve istifade ettiğimiz Mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), bir hüküm kaynağı olarak Sünneti incelediği yerde râvîlerle ilgili mütâlaâsını serdederken, itikâdî ve amelî açıdan fısk içinde olan râvîlerin, bu meyanda yukarıda zikredilen iki gruba dâhil olanların bile rivayetlerinin tâbiûn fakihlerinin çoğunluğunun aksine Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezile imamları tarafından benimsenmediğini yazar.[82]

Temelinde siyasî çekişmeler de bulunan işte bu mezhebî yöneliş, Mu'tezilî usûlcüler ve dolayısıyla fakihler üzerinde tabiatıyla etkili olacaktır.[83]

---

78 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/178: والله لو شهد عندي علي وعثمان وطلحة والزبير على سواك ما اجزته. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 28-33; Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 88.

79 İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 31, 35.

80 bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/104-106; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Wiesbaden 1961, s. 35-36.

81 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 88, 122-123, 168-169.

82 Ebu'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/134-135: واما الفسق في الاعتقادات إذا كان صاحبه متحرجا في أفعاله فعند الشيخين ابي علي (الجبائي) و أبي هاشم انها يمنع من قبول الحديث... وعند جل الفقهاء ان الفسق في الاعتقاد لايمنع من قبول الحديث... و قبل التابعون رواية الفريقين من السلف.

83 Mu'tezile'nin hukukun kaynakları, sünnet ve sahabe tahlilleri için ayrıca bkz., Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara 1984), s. 63-86, 237-250; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara 2004; Tevhid Bakan, *Mu'tezile'nin Hadis Görüşleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1987;

Bazı müellifler, İslâm hukuk usûlünde bir hüküm kaynağı/delil olarak bahis mevzuu edilen *amelü ehli'l-Medîne*'nin, İmam Mâlik nezdinde ayrı bir değer taşımasında da siyasî yozlaşmanın etkili olduğunu yazarlar.[84] Bunlardan biri olarak Marshall Hodgson'un (ö. 1968) bu merkezdeki tesbiti şudur:

"Mâlik, özellikle Peygamber şehrinin Ensâr'ının mütedeyyin yaşlılarınca benimsenen temel anlayışların, bir taraftan geç tarihlerde müslüman olan Ümeyye Oğullarının lâkaytlığı ya da garnizon şehirlerinin kabile uygulamaları tarafından bozulmaya uğratıldığını gözönüne aldı. Onun için Medîne ehlinin uygulamalarının daha saf ve Peygamber'e nisbetinin daha sağlam olması dolayısıyla onlara değer verdi."[85]

Söz konusu tesbitlerin, tarihî süreç içinde kısmî gerçeklik payı muhtemelen bulunsa da, *amelü ehli'l-Medîne*'nin, hüküm kaynağı olarak hiyerarşideki yerini almasında sırf böyle bir arkaplanın bulunmasını biz, abartılı görüyoruz. Çünkü Medine halkının amelî tercihlerine değer verilmesi, İmam Mâlik'ten çok önceleri, ashab arasında da şahit olunan bir durumdur. Nitekim Medîne'deki uygulamaya ters düşen bilgiler içeren bir hadis karşısında sahabî Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652), *"Ben de bu hadisi işittim, ama ne var ki, (Medine) ameli bunun aksinedir."*[86] diyerek amel lehine vurgu yapmıştır.

İslâm hukuk düşüncesinde önemli bir kaynak olarak benimsenen icmâ etrafındaki anlayışlar da benzer bir etkilenme-

---

Ayhan Tekineş, *"İlk İslâm Rasyonalistleri Mu'tezile ve Sünnet"* İLAM Araştırma Dergisi, c. 3, sy: 1 (1998), s. 83-102; *Marife Bilimsel Birikim*, 3/3 (Mu'tezile özel sayısı), Konya 2003. Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne dair görüş ve yaklaşımları için şu doktora çalışmasına özellikle işaret etmeliyim: Âli b. Sa'd b. Salih ed-Duveyhî, *Ârâu'l-Mu'tezile el-Usûliyye*, Riyad 1415/1995.

84 Hatta, ilk dönemlerin o sisli havası içinde İkrime el-Berberî (ö. 150/767) ile Mâlik b. Enes'in, haricî fikirlere sempati duyduğu bile söylenmiştir. En erken İslâm edebiyatçılarından ve kısmen tarihçilerinden el-Müberred (ö. 285/898) bu yöndeki bilgileri -doğru olmadığını söylemekle birlikte- nakleder, bkz. *el-Kâmil*, 3/215.

85 Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/321.

86 Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/66-67: وأنا قد سمعته ولكني أدركت العمل على غير ذلك. Amelü ehli'l-Medîne hakkında derli toplu bir etüt olarak bkz. Ahmed b. Nurseyf, *Amelu Ehli'l-Medîne beyne Mustalahât Mâlik ve Ârâi'l-Usûliyyin*, Kahire 1978; İbrahim K. Dönmez, *"Amel-i Ehl-i Medine"*, DİA, 3/21-25.

ye maruz kalmıştır. Usûlcülerin bir kısmının, Hz. Osman'ın (r.a.) şehid edilmesinden sonraki süreçte gündeme gelen icmâ iddialarını kabul etmeyip, bu kaynağı sadece ilk üç halifenin hâkimiyetindeki sahabe dönemiyle kayıtlandırmalarında, icmânın teşekkülü, tespiti ve naklindeki müşkiller bir yana siyaset merkezli fırkalaşmaların etkisi olmuştur.[87]

Söz konusu siyasî çekişme ve gruplaşmalar olmasaydı, belki de bu derecede temelden farklı hukuk anlayışları kök salmayacak, bu kadar *"hilaf* (köklü görüş ayrılıkları), ya da *"ihtilâf* (ayrıntıdaki görüş ayrılıkları) ortaya çıkmayacaktı.

Siyasî parçalanmanın hukukun şekillenmesine etki eden yönlerinden bir diğeri ise, siyasî amaçlı hadis uydurma faaliyetleridir. Gruplar hem varlık olarak, hem de inanç ve düşünce olarak kendilerini meşrulaştırmak için böyle bir işe teşebbüs etmişlerdi.[88]

Bilindiği gibi, müslümanlar arası siyasî mücadelelerin iç savaş halini aldığı ve kardeş kanlarının döküldüğü hicrî 40'lı yıllar, aynı zamanda hadis uydurma *(vad'u'l-hadîs)* faaliyetinin çoğalarak, siyasî maksatlara malzeme için kullanılmaya başlandığı tarihtir. İmam Müslim'in (ö. 261/874) rivayet ettiği İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687) merkezli şu haber, o yılların bu anlamdaki nezaketini açıkça ortaya koymaktadır:

> *"Mücâhid'in anlattığına göre Büşeyr el-Adevî, İbn Abbas'a gelerek, Allah Rasûlü şöyle dedi, Allah Rasûlü böyle söyledi diyerek hadis rivayet etmeye başladı. Fakat İbn Abbas, ona iltifat etmiyor, kulak vermiyordu. Nihayet Büşeyr dayanamadı ve dedi ki: 'Yahu İbn Abbas! Görüyorum ki, Peygamber'den rivayet ettiğim hadislere kulak verip beni dinlemiyorsun!' İbn Abbas ona şu cevabı verdi: "Bir zamanlar biz, bir kimseyi 'Allah Rasûlü şöyle buyurdu' derken gördük mü, göz-*

87 Bu meyanda meselâ İbn Teymiyye'nin yaklaşımları için bkz. Ferhat Koca, *"İbn Teymiyye, Takıyyüddin"*, DİA, 20/402.
88 İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*, s. 78.

lerimizi hemen ona diker, kulaklarımızı verirdik. O günlerde O'nun üzerine yalan söylenmiyordu. Fakat ne zaman ki, insanlar, iyi olsun kötü olsun gittiği yolu ayırt etmez oldu, biz de ancak bildiğimiz hadisleri almaya başladık."[89]

Hz. Osman'ın (r.a.) hilafetinin son yıllarında başlayan, Hz. Ali (r.a.) döneminde Muâviye faktörüyle ivme kazanan ve daha sonraki isyanlarla zirveye çıkan *fitne*, yani siyasî çekişme ve iç savaş olgusu, birçok asılsız haberin gündemi işgal etmesine yol açtığı içindir ki, *isnâd* zarureti hissedilmişti. Nitekim tabiînin ünlü muhaddislerinden Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728);

"Önceleri sened sorulmazdı. Ne zaman ki, fitne sökün etti, artık râvîlerin adları sorulmaya başlandı ve ehl-i sünnetten olanların hadisleri kabul edildi, ehl-i bid'attan olanların hadisleri reddedildi"[90], diyerek söz konusu uydurma faaliyetinin varlığına işaret etmiştir. İşte bu uydurma faaliyetleri, müctehidlerin reylerine ve davranışlarına etki etmiştir.[91]

Bu uydurma işlemi, Sahîhu Müslim'e *Kitâbü'l-Müfhim* adıyla bir şerh yazan Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) şu sözleriyle çizdiği sınıra tabiatıyla ulaşmamıştır, ama yine de etkili olmuştur: "Bazı reyci fakihler, kıyas-ı celînin delâlet ettiği hükmü aynen Rasûlullah'ın kavli imiş gibi ona nisbetini caiz görmüşlerdir ve 'Rasûlullah bu konuda öyle buyurmuştur' demişlerdir. Bu yüzdendir ki, onların kitapları bir sürü mevzu hadisle dolmuştur. Zira onlar fakihlerin fetvalarına benzeyen

---

89 Müslim, *Mukaddime*, Bab: 4: فلما ركب الناس الصعب والذلول لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف.

90 Müslim, *Mukaddime*, Bab: 5 لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم و ينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.
İbn Sîrîn'in söz konusu ettiği olgu, teknik anlamdaki "sened"dir. Yoksa sadece hadisin doğruluğundan emin olmak meselesi değildir. Zira biz, Hz. Ebu Bekr, Ömer ve Ali'nin de teknik anlamı dışında bir sened aradığını biliyoruz. bkz. Buhârî, *"İsti'zân"*, 13; Müslim, *"Edeb"*, 32-84.

91 Hudarî, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmi*, s. 98; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 11; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 84.

(yani sistem içinde uyumlu olan, aykırı düşmeyen) sözleri, senet de ikame etmeden hadis olarak sevk etmişlerdir."[92]

Bu noktada, İslâm dünyası içinde özellikle Fazlur Rahman'da (ö. 1989) ifadesini bulan ve Hadis-Sünnet'in, neredeyse bütünüyle sonraki nesiller tarafından oluşturulmuş ve görünüşte Peygamber'e isnad edilmiş formülasyonlar olduğu şeklindeki[93] fevkalâde cür'etkâr ve aynı zamanda temelsiz iddialara da katılmamız mümkün değildir. Zira isnâdın yani Hadis-Sünnet'in, asıl sahibi olan Hz. Peygamber'e (s.a.) râvîler zinciriyle bağlanmasının *"din olduğu, dinin kimden alındığına da dikkat edilmesi gerektiği";*[94] *"dinden bir parça olan isnâd olmasaydı herkes istediğini söyleyebilirdi."*[95] gerçeği yanında, Hz. Ebu Bekr ve Ömer'in, hadis rivayetinde bulunanları sahabî bile olsa sıygaya çekip teknik anlamda olmasa da rivayetinin gerçekliğini araştırması[96], yanında hadis rivayet edildiğinde Hz.Ali'nin, râvîye yemin ettirmesi örneklerinden hareketle, isnâd uygulamasının Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatını takibeden en erken devirlerden itibaren yerleştiğini bilmek, böyle cür'etkâr bir iddiayı redde kâfidir.

Fakat bu mübalağalı yorumlardan sarf-ı nazar ederek tekrar ifade edelim ki, siyasî amaçlı hadis uydurma hareketi, aşağıda vereceğimiz örneklerden de izlenebileceği gibi fakihlerin ictihadını da belli bir düzeyde etkilemiştir:

Mevâlî olarak isimlendirilen gayrı Arap unsurların, idareye dönük taleplerini ve toplumsal etkinliklerini kırmak amacıy-

---

92 İbn Kesîr, *İhtisaru Ulûmi'l-Hadîs,* s. 85 (Şârih, Ahmed Muhammed Şâkir'in dipnotu).

93 bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,* s. 17, 47, 58, 85-86. Bu düşüncenin ana dayanaklarından olması bakımından bkz. Goldziher, *Muslim Studies,* London 1971, 2/19; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford 1959. Bu düşüncelerin eleştirisi için 61. dipnotta işaret edilen eserlerle birlikte özellikle bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları,* İstanbul 2004.

94 Muhammed b. Sîrîn'in bu sözü için bkz. Müslim, *Mukaddime,* Bab: 5 إن هذا العلم دين فانظروا عمن تاخذون دينكم.

95 Abdullah b. Mübârek'in bu sözü için bkz. Müslim, *Mukaddime,* Bab: 5: الإسناد من الدين ولو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء

96 Meselâ bkz. Buhârî, *"İsti'zân"*, 13; Müslim, *"Edeb"*, 32, 34-37; İbn Mâce, *"Edeb"*, 17.

la uydurulan *"Araplar kendi aralarında birbirinin dengi, mevâlî de kendi aralarında birbirinin dengidir"*[97] ile *"Araplar, acemlerin efendileridir"*[98] sözleri, İslâm hukuku eserlerine girebilmiş ve müctehidlerin kanaatlarına tesir edebilmiştir.

Meselâ Hanefî klasiklerinden *el-Mebsût* ve *el-Hidâye'de*, "Kefâet (yani evlilikte eşler arasındaki denklik) öncelikle nesebde aranır, binaenaleyh Kureyş birbirinin dengidir, Araplar birbirinin dengidir; mevâlîye gelince..." şeklinde serdedilen ictihadın delili olarak, az önce verdiğimiz uydurma hadis zikredilmiştir.[99] Aynı yaklaşım, meselâ Hanbelî klasiği *el-Muğnî'de* ve Şâfiî klasiği *Ravdatu't-Tâlibîn'de* de tekrarlanmıştır.[100]

Oysa mevâlîye bakıştaki asıl İslâmî tavrı sergileyen sahih rivayetler, gerçek keyfiyeti ortaya koymaktadır. Müslim'in *Sahîh'inde* yer alan bir habere göre:

"Nâfi b. Abdilhâris, Usfân denen yerde Ömer'le karşılaştı. Ömer kendisini Mekke'ye âmil tayin etmişti. Ömer ona sordu:

- O vadi halkına kimi memur tayin ettin?

- İbn Ebzâ'yı.

- Kimdir O İbn Ebzâ dediğin?

- Âzad ettiğimiz mevâlîden birisidir.

- Sen onlara demek mevâlîden birini memur ettin ha!?

- Tabi, çünkü o, Azîz ve Celîl olan Allah'ın Kitabını okur ve ferâizi (miras hukukunu ya da dinin farzlarını) de iyi bilir.

Bunun üzerine Ömer şunu ekledi:

---

97 Tahric değerlendirmeleri için bkz. Zeyla'î, *Nasbu'r-Râye*, 3/197-198; İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 2/63.

98 Aliyyü'l-Kârî, *el-Masnû'*, s. 123; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/75.

99 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/23; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/201; Güzel bir değerlendirme için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/295-297. Ne gariptir ki bazı Hanefiler, Ebu Hanîfe'nin mevâlîden oluşu dolayısıyla Arap asıllı müctehidlere göre kıymet kaybına uğradığı iddialarına cevap verirken çok farklı argümanlar kullanırlar, bkz. et-Temîmî ed-Dârî, *et-Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* (thk. A. M. Hulv, Kahire 1390/1970), 1/154.

100 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/28-29; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, 5/424-425.

- Bakın hakikaten Nebiniz (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Allah bu Kitapla kimi toplumları yüceltir, kimilerini de alçaltır."[101]

Hz. Ömer (r.a.) başta olmak üzere sahabîleri (Allah hepsinden hoşnud olsun) böyle bir tavır sergilemeye iten asıl motivler, herhalde şu nasslar olmalıdır:

> *"Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri, bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizi kolayca tanıyasınız diye sizi milletler ve oymaklar haline koyduk. Allah katında en değerliniz, kuşkusuz O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Allah bilendir, haberdardır."*[102]
>
> *"İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittirler. Arabın Aceme bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük sadece takva iledir."*[103]
>
> *"Amelinin geri bıraktığı kişiyi nesebi ilerletmez."*[104]

Söz konusu vad' olayı, siyasî parçalanmanın mağduru, dördüncü Râşid Halife Hz. Ali'nin (r.a.) verdiği fetvalar ve naklettiği rivayetler için bile bahis mevzuu olmuştur. Yine İmam Müslim'in verdiği bilgilere göre İbn Ebî Müleyke (ö. 117 / 735) şöyle demiştir:

"İbn Abbas'a bir mektup göndererek bana kısaca bir risale yazmasını istedim. Bunun üzerine benim hakkımda "O samimi bir çocuktur, ben onun için güzelce seçmeler yapayım" diyerek isteğe cevap verdi. Bir ara, Ali'nin mahkemede verdiği kararları istedi ve onlardan da bazı şeyleri seçip yazmaya başladı. Bazen bir karara takılıyor ve "Vallahi, eğer sapıtmış değilse, bu hükmü Ali vermiş olamaz" diyordu.[105]

---

101 Müslim, *"Müsâfirîn"*, 269; bkz. Müsned, 1/35.
102 el-Hucurât, 49/13.
103 Müsned, 5/411.
104 Ebu Davud, *"İlm"*, 1; Tirmizî, *"Kur'ân"*, 10; İbn Mâce, *"Mukaddime"*, 17; Dârimî, *"Mukaddime"*, 32; Müsned, 2/252, 407: من ابطا به عمله لم يسرع به نسبه.
Hanefîler bu nassları, dünyadaki değil âhiretteki durumu gösteriyor olmakla te'vil etmişlerdir, bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/23.
105 Müslim, *Mukaddime*, Bab: 4:والله ما قضى بهذا علي إلا أن يكون ضلّ

Aynı kaynakta yer alan bir sonraki Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724) rivayeti ile Ebu İshâk ve İbn Ayyaş rivayetleri, konuyu biraz daha aydınlatmaktadır:

> *"İbn Abbas'a, Ali'nin (r.a.) verdiği mahkeme kararlarını içeren bir kitap getirdiler. Fakat İbn Abbas, az bir yeri hariç onu yok etti."*
>
> *"Ali'den (r.a.) sonra bu yeni yeni şeyleri icat ettiklerinde onun dostlarından biri, 'Allah onları kahretsin, bilgiyi öylesine bozdular ki!' demişti.*
>
> *Muğîra b. Şu'be de der ki: "Ali'den (r.a.) hadis rivayeti konusunda Abdullah b. Mes'ud'un dostlarından başka doğru söyleyen yoktur."*[106]

Siyasî merkez, bazen de yukarıdaki seyrin tam tersine, sahîh hadisleri mevzu' olarak sunabilmiştir de. Çağdaş hukukçulardan Abdurrazzâk es-Senhûrî'nin (ö. 1971) alıntıladığı şu haber, bunun en yeni örneklerinden biridir: Jawa'daki *el-İttihâdu'l-İslâmî* başkanı, ribâyı haram kılan hadislerin yahudiler tarafından uydurulup müslüman bilincine katıldığını; bunu yapmakla da müslümanları ticarî ve iktisadî hayattan soyutlamayı hedeflediklerini söylemiştir.[107]

Hadislerin *sahife* ve *cüz*ler halinde tesbiti üzerinde, tabiî ilmî gelişim ve ihtiyaçlar bir tarafa bırakılırsa, mezhep mücadeleleri ile birlikte siyasî mülâhazalar da rol oynamıştır. Söz gelişi şîaya mensup olanlar kendi doktrinlerini teyit için vesika mahiyetinde olan yazılı kaynaklara büyük önem veriyorlardı. Buna karşılık Şîa ile uğraşan Emevî idaresi de İbn Şihâb ez-Zührî'yi (ö. 124/741) hadisleri toplamakla görevlendirmişti.[108] Bu gayretler zımnında, Fuat Sezgin'in kelimeleriyle "hadislerin cem'inde II. Ömer'in, seleflerinin dine karşı lâkaydîliklerini silmek ve İslâm

---

106 Müslim, *Mukaddime*, Bab: 4: اتي ابن عباس بكتاب فيه قضاء علي رضي الله عنه فمحاه إلا قدرا. لما احدثوا تلك الأشياء بعد علي رضي الله عنه قال رجل من أصحاب علي قاتلهم الله اي علم افسدوا. لم يكن يصدق عَلى علي رضي الله عنه في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود.

107 Senhûrî, *Masâdıru'l-Hak*, 3/221-222'deki 2. dipnot.

108 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 2/388; İbn Abdilber, *Câmi'u Beyâni'l-ilm*, s. 127-128; Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 11.

idaresinde yeni bir devri başlatmak gayretinden ibaret bir hamiyetin mevzuu bahis edildiğini hatırlıyoruz."[109]

İslâm hukukunun ikinci, daha doğru ifadesiyle Kur'an ile eşzamanlı kaynağı olan Hadis/Sünnet ile siyaset ilişkisine burada nokta koyup bir başka alana intikal edeceğim.

109 Sezgin, *a.g.e.*, s. 13.

IV. Anlam Kaymasına Uğratılan Bir Kavram: Siyaset-i Şer‘iyye

"Musa, katımızdan onlara gerçeği getirince: 'Onunla bareber iman etmiş kimselerin oğullarını öldürün, kadınlarını sağ bırakın' dediler. Ama inkârcıların tuzağı elbette boşa gider."; "Firavun: 'Beni bırakın da Musa'yı öldüreyim, o Rabbine yalvaradursun. Çünkü onun, sizin dininizi değiştireceğinden veya yeryüzünde bozgunculuk çıkaracağından korkuyorum.' demişti." (el-Mü'min 40/25-26)

Siyaset-fıkıh ilişkisinde bir yanlışlık da *"siyaset-i şer'iyye"* kavramı etrafında odaklaşmıştır.

Genel anlamda, halkı dünya ve ahirette kurtuluşa götürecek yola iletmek suretiyle toplumu ıslah etmek biçiminde tarif edilen siyaset,[110] bazen idam cezasına kadar varan, terbiye ve zorla caydırmak amaçlı uygulamalar biçiminde daha özel bir anlamda da kullanılır.[111] İşte bu tarifler ışığında, toplumda düzen ve emniyeti sağlama ile maliye ve ceza hukuku alanın-

110 Ebu'1-Bekâ, *Külliyyât*, s. 374; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/664; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 3/22, 330; Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 64.

111 bkz. Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s.167; İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr*, 3/203-204. Siyaset kavramının tahlili için bkz. Ahmed Abdüsselâm, *Dirâsât fi Mustalah es-Siyâse inde'l-Arab*, Tunus 1978; Abdüsselâm M. Ş. Âlim, *Nazariyyetü's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, Bingazi 1996.

da siyasî otoriteye tanınan "doldurma hakkı", siyaset-i şer'iyye kavramı ile ifade edilmiş ve böylece siyasî otoriteye geniş bir yasama ve yargı alanı açılmıştır. İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu alanı, fıkhın iki türünden biri olarak değerlendirir:

"Hâkimin bigâne kalamayacağı iki tür fıkıh vardır. Birincisi, hadiselerin küllî hükümleri olan fıkıh, diğeri de toplumun genel gidişatı ve olayların künhüne dair olan fıkıh. İslâm şeriatının inceliklerini kavrayan, onun mükemmelliği ve iki dünyada da insanların yararlarına dönük hedeflerini anlayan... kimse, âdil siyasetin de onun bir parçası olduğunu bilir."[112]

İslâm hukukunun aslî kaynaklarının, çoğunlukla genel hükümlerle yetinip ayrıntıları dönemin fukaha ve ümerâsına bırakmış olması, gerçekten de böyle bir siyaset-i şer'iyye kurumunun varlığını gerektirmektedir. Hanbelî hukuk kültürünün önemli isimlerinden Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 512/1188) *el-Funûn* isimli eserinde, fukahanın mezkûr kuruma bakışını şöyle yansıtır:

"Devlet yönetiminde siyaset-i şer'iyye ile amel etmenin caiz oluşu kesindir ve bunu kabul etmeyen hiçbir imam yoktur. İmam Şâfiî, sadece şeriata uygun düşen siyasetin muteber olduğunu söylemiştir. İbn Akîl ise şöyle tanımlamıştır: Siyaset, Hz. Peygamber koymamış ve hakkında vahiy gelmemiş de olsa insanların, kendisiyle iyiliğe en yakın, kötülükten en uzak olduğu uygulama tarzıdır. Eğer sen *"ancak şeriata uygun olan siyâset caizdir"* sözüyle, şeriatın buyruklarına ters düşmeyen siyaseti kastedersen, bu doğrudur. Fakat bununla, *"ancak şeriatın buyurduğu siyaset geçerlidir"* demek istiyorsan, bu yanlıştır ve sahabenin de yanlış hareket ettikleri anlamına gelir. Çünkü Râşid Halifeler, idam ve müsle gibi bir takım cezalar uygulamışlardır ki, Sünneti bilen bir kimse bunları inkâr edemez. Şayet ortada Hz. Osman'ın, derlenen resmî mushaf dışında diğer mushafları yaktırması, Hz. Ali'nin *"Gördüm ki işler çığırından çıkıp vahimleşmiş, çağırdım Kunber'i ve tutuşturdum ateşi"* diye-

112 İbnü'l-Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 4-5; 14; a.mlf. *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 4/284.

rek zındıkları hendeklerde yaktırması ve Hz. Ömer'in (Allah hepsinden hoşnut olsun) Nasr b. Haccâc'ı sürgüne göndermesi dışında başka olaylar olmasa bile bunlar; Râşid Halifelerin kamu menfaatına dayanan ictihadları olarak konuya ışık tutmaktadır."[113]

Fakat yönetimin ve toplumsal düzeni ikame etme işinin tabiatı gereği bulunması ve işletilmesi elzem olan[114] bu siyaset-i şer'iyye kurumu birçok idarecinin elinde bir zulüm mekanizması haline de gelebilmiştir. Nitekim eş-Şâtıbî, *"siyaset"* ya da *"devletin bekâ ve otoritesinin gereği"* ismi altında çığırından çıkan öldürme olaylarını, sonradan icad edilen bir gelişme olarak görür ve bunun bir devlet terörü olduğunu belirtir.[115] Müslüman Türk devletlerinde de yerleşmiş bulunan ve özellikle Osmanlı Devleti'nde *"örfî hukuk"* terimiyle[116] yer bulacak olan bu siyaset yetkisi, kadıları da bağladığından dolayı, denebilir ki, İslâm dünyasında hukukun sekülerleşmesi, bir başka ifadeyle hukukî düalite (dual sovereignty)[117] 19. yüzyılda değil, aslında çok daha erken dönemlerde başlamıştır.[118] Gerçekte Türklerin İslâm dünyasında hâkimiyeti ele geçirmelerinden daha önce başlamış olmakla beraber[119] medeniyet tarihçisi el-Makrîzî (ö. 845/1441), Türklerin hâkimiyetinden itibaren hükümlerin *hükmü'ş-şer'* ve *hükmü's-siyase* şeklinde ikiye ayrıldığını yazar.[120]

---

113 *Funûn*'dan naklen İbnü'l-Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 13; a.mlf., *İ'lâmu'l-Muvakki'în*, 4/283.

114 İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), muhtemelen *"siyaset"* adına yapılan yanlış, uygulamalardan müteessir olarak hem kavram hem de kurum olarak siyasete karşı çıkar; bkz. *Telbîsü İblîs*, s. 128-129.

115 *el-İ'tisâm*, s. 336: وهو نوع من انواع شريعة القتل المُختَرَعة

116 bkz. Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 634, İnalcık, *"Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları"*, s. 217 vd.; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1/51vd.; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 73, vd.

117 Lewis, *"Politics and War"*, s. 170.

118 Krş. Akgündüz, *a.g.e.*, 1/45.

119 Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 64; Lewis, *"a.g.m."*, s. 170. Hasan et-Türâbî, bu düalist ayırımın İran menşeli olup onların müslümanlığı kabulüyle eski Pers anlayışından sızdığını yazar. Türâbî, *"Kırâe Usûliyye fi'l-Fıkhi's-Siyâsî el-İslâmî"*, s. 75-93.

120 Makrîzî, *el-Hıtat*,, 3/383-384. İbnü'l-Kayyım ise böyle bir ayırımı doğru bulmaz ve reddeder. bkz. *İ'lâmül-Muvâkkı'în*, 4/285. Mezkûr ikili anlayışın Türk devletlerindeki yansımalarına daha yakından bir nazar için bkz. Köprülü, *"İslâm*

Nitekim Bağdat'ta 758/1357 tarihli Mercâniyye Medresesi Kitabesi'nde şer'î kaza ile yargucıların adlî selahiyetlerinin birbirinden ayırt edilmiş olduğunu (*Dîvân li fasli'l-kadâyâ eş-şer'iyye ve'l-yergûciyye*), kaynaklar zikrederler.[121]

Osmanlı Devleti'nde hukukun iki kaynağıyla ilgili açıklamalarda bulunan siyaset bilimci Şerif Mardin, "seküler" kavramını da kullanarak şunları söyler: "... Bu kaynaklardan birisi, Osmanlı toplumunun Kur'ân'dan çıkarılmış kadîm temeli olan Şeriat idi: İster siyasî, ister sosyal ve iktisadî, hayatın bütün alanlarında davranışlara rehber olan Kur'ân'dan çıkarılan Şeriat. Hukukun ikinci kaynağı Kanun idi, Sultanın iradesiyle belirlenen dünyevî (seküler) hukuk."[122] İşte bu ikinci kaynağın bürokrasideki en büyük temsilcisi olan nişancıya da müfti-i kanun lakabı verilmişti.[123]

Özellikle Osmanlı ceza hukuku üzerindeki muhtevalı tetkikleriyle tanınan Uriel Heyd de (ö. 1968), "Osmanlı Sultanları, laik hukuku ve usûlü hakkında Kanun adı verilen geniş ve teferruatlı kaideleri mer'iyyet mevkiine koydular ve bunların *Kanunname* adı altında toplanması için ferman çıkardılar" diyerek[124] aynı noktaya parmak basmaktadır.

Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", s. 3-35, Özellikle şer'î hukuk-laik hukuk biçimindeki ikili ayırımın yansımaları için, s. 21-22. Bernard Lewis ise, İslâm dünyasında Türklerin hakimiyeti ele aldığı Selçuklular döneminin, ulemâ-umerâ ilişkisi açısından en verimli çağ olduğunu söyler, bkz. *"Politics and War"*, s. 170. İslâm hukuku çalışmalarının yoğunluğu açısından çok daha şöhretli bir oryantalist olan J. Schacht da (ö. 1969), İslâm hukukukun Abbasilerden itibaren en yüksek düzeydeki aktüel etkinliğe, Osmanlı ve Hint-Moğol idarelerinde ulaştığını yazar. bkz. *"Law and State: Islamic Religious Law"*, s. 395.

121 Massignon, *Mission en Mesopotaime*, 2/15'ten naklen Köprülü, *"a.g.m."*, s. 31 (67. dipnot); Heyd, *"a.g.m."*, s.639; İnalcık, *"a.g.m."*., s. 222.

122 Mardin, *"İyiler ve Kötüler"*, s. 409-410. Ayrıca bkz, Barkan, *"Kanunname"*, İA, 6/192; İnalcık, *"Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği"*, s. 5-11; Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 40, 50 "in the Ottoman Empire, the general term for the secular law was *qanun*, an word which may refer either to a single law or to the secular law as a whole".

123 İnalcık, *"Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği"*, s. 10.

124 Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 634-635. Bu makaleye Heyd'in ölümünden sonra yayımlanan *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford 1973) isimli kapsamlı çalışmasının güzel bir özeti olduğu için atıf yapılmıştır. Aynı Heyd'in şu makalesine de burada işaret etmeliyim: *"Some Aspects of the Ottoman Fetva"*, BSOAS., V. 32(1969), s. 35-56.

Bir başka tarihçi Fuad Köprülü (ö. 1966) ise bu ikili ayırımı *şer'î kaza* (Juridiction eclesiastique on religieuse) ve *örfi kaza* (Juridiction laique) terimleriyle çok daha öncelerine, Emevîler'e kadar götürür ve fıkhın "onların devrinde asla bir müsbet hukuk (droit positiv) kıymetini alamayarak daha fazla teolojik bir spekülasyon mahiyetinde kaldığını" ifadeyle sekülerleşmeye işaret eder.[125]

Fakat Köprülü, mahallî idare teşkilatı, emniyet teşkilatı ve askerî teşkilatın Bizans-Sâsânî geleneğinden alınıp bu sekülerleşmenin göstergesi olduğunu yazar ki,[126] bunu insanlığın ortak ihtiyaçlarını gidermek üzere ortak aklın bulduğu pratik çözümler olarak değerlendirmek daha uygun düşecektir; üstelik bu alanda İslâm'ın bağlayıcı normları da bulunmamaktadır.[127]

Böyle şer'î ve seküler ikili hukuk ve yasamanın varlığını II. Mustafa dönemindeki (1695-1703) bir talimattan da anlayabiliyoruz. Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın gayretiyle ivme kazanan mezkûr anlayış, onun 1691 yılında vefatından bir kaç sene sonra Sultan II. Mustafa tarafından şöyle sınırlandırılmıştır: *"Bundan böyle sadece Allah ve Rasulü tarafından emredilen cezalar verilecek, bütün emirler sadece şer'î hukuka dayalı olacak ve kanun tabiri artık şeriatla yanyana zikredilmeyecek."*[128]

---

125 Köprülü, "*İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?*", s. 19.

126 Köprülü, "*a.g.m.*", s. 20.

127 Burada şunu da belirteyim ki, Köprülü'nün mezkûr değerlendirmeleri herhangi bir İslâmî-fıkhî endişeye dayanmamaktadır. O, tamamen milliyetçi ve laik bir bakış açısıyla meseleye eğilmekte, İslâm fıkhının normlarından uzak ve onunla uyuşmayan amme hukuku teşekkülünü başarılı bir seviye olarak şöyle takdim etmektedir: "... Türklerin, ortazamanda, İslâm dini dairesine girdikten sonra bile dînî İslâm hukukunun, devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen, böyle ileri bir siyâsî tekâmül derecesine yükselmelerini, hayretle karşılamamak icap eder; çünkü çok realist olan bu devlet kurucuları, samîmi müslüman olmakla beraber, devletin otoritesi yani ammenin menfaati mevzuubahis olduğu zaman, İslâm hukukçularının hayalî sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukukî an'anelerine göre, serbest bir legislation faaliyeti göstererek aşağı ortazamanın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır." Köprülü "*a.g.m.*", s. 34-35.

128 Heyd, "*a.g.m.*", s. 649; Osman Nuri, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye*, İstanbul 1922, 1/568; Konuyla ilgili olarak Ömer L. Barkan'ın şu makalesine de işaret etmeliyim: "*Caractere religieux et caractere seculier des institution Ottomanes*" Collection Turcica III, Louvain 1981 içinde s. 11-58.

İşte böyle bir temele oturan siyaset-i şer'iyye kavramı, saltanat hâkimiyeti altında zamanla çok daha özel bir anlama indirgenmiş ve *"hakkında şer'î bir hüküm bulunan bir suçun cezasını, fesadın kökünü kazımak maksadıyla ağırlaştırmaktır (Administrative punishment)"*,[129] ya da *"ta'zîr suç ve cezalarını (discretionary punishment) belirlemektir"*[130] biçiminde tarif edilmiş, bunu takiben de yer yer yargısız infazların aleti olarak kullanılmaya başlanmıştır. İbnü'l-Kayyım'ın deyimiyle "idareciler, insanların kendilerinin anladığı şer'î hukuk dışında başka bir şeyle yola geleceğini zannedince siyasî uygulamalarında büyük kötülükler yaptılar ve fesadı yaydılar. Neticede işler çığırından çıktı ve düzen sağlanamaz hale geldi. Milleti bu anlayış ve beladan kurtarmak, İslâm'ın gerçek yönünü bilenlere çok zor geldi."[131] Oysa siyaset uygulamalarındaki temel ilke, basit yaptırımlarla fesadın kökü kazınabilecekse büyük cezalara başvurmamaktır.[132]

Bu uygulamalar, bir bakıma toplum nezdindeki meşruiyeti sorgulanır hale gelen siyasî merkeze belli bir ölçüde cebrî meşruiyet kazandırma maksadı da güdüyordu. Çünkü toplumun genelinde meşruluk kazanamayan ya da kazandığı meşruiyeti yitirmeye başlayan siyasî iktidar, siyaset bilimcilerinin de dediği gibi, sık sık zora başvurur.[133]

Bu anlayışın bir neticesi olarak, İslâm hukukunun ilkesel olarak izin vermediği sanıklara işkence metodu, resmî mevzuat içinde sık sık sarih olarak emredilmiş ve suçluluk alametleri bulunmak kaydıyla, işkence altında suçun ikrarı yeterli delil

---

129 İbnü'l-Cevzi, *Telbîsü İblîs*, s. 128, İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr*, 3/203-204. Bazı örnekler için bkz. Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 647; Halîfî, *ez-Zurûfu'l-Müşeddede ve'l-Muhaffefe fi Ukûbeti't-Ta'zîr fi'l Fıkhi'l-İslâmî*, s. 213-216; Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 98 vd.

130 Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/99; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/44-45.

131 İbnü'l-Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 13-14; Şâtıbî'nin benzer bir yorumu için bkz. *el-İ'tisâm*, s. 336.

132 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-Hukkâm*, 2/119: إن المفسدة إذا ارتفعت واندفعت بالاخف من الزواجر لم يعدل إلى الاعلى.

133 Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s.96.

sayılmıştır.[134] Mühimme Defterlerinin yer verdiği 976/1568 tarihli bir olay, yargısız infaz uygulamasının seyrini bütün yalınlığıyla ortaya koymaktadır. Divân-ı Hümâyûn, o yılda Amasya Valisi İlyas Bey'e emir vererek bazı kızılbaş ileri gelenlerini ve bir grup suhteyi/medrese öğrencisini tutuklatmış ve mahkemeye şevketmişti. Daha sonra çoğunun suçsuz oldukları anlaşılsa da gönderilen başka bir hükm-i hümâyûn, bu kişilerin "siyaset" olunmalarında ısrar ediyordu. Fakat kadılar, sanıkların çoğunu yine suçsuz bularak tahliye etmiş, suçu sabit olan birkaç kişiye de hapis cezası takdir etmişlerdi. Vali İlyas Bey'in, durumu İstanbul'a rapor etmesi üzerine, verilen kesin bir emirle zanlıların "âhar bahanelerle haklarından gelinmesi" istendi. Amasya Sancağı Beyi, önce yakalayabildiği zanlı öğrencileri öldürttü, sonra da *"emr-i şerîf mucibince, diğer bahanelerle, maznûn olup tevkîf olunanlar gizlice, kimse vâkıf olmadan katlolundular."*[135]

Böylece *"Devletin tebea üzerindeki tasarrufu maslahatla kayıtlıdır"* genel ilkesi[136] ile, *"İctihâdî konularda devlet başkanının hükmü geçerlidir"*,[137] ya da yakın anlamda *"Yöneticinin verdiği emir, mevcut ictihâdî çözümlerden birine uygun ise geçerlidir"*[138] veya Mecelle'nin formülasyonuyla *"İmamü'l-müslimin hazretleri, herhangi kavil ile amel olunmak üzere emreder ise mûcebince amel olunur"*[139] tarzındaki genel hukukî anlayış, bir süre sonra, hakkında özel bir delil olmasa bile devletin, gördüğü bir maslahat sebebiyle bir şeyi yapması siyasettir ve meşrudur[140] şeklinde anlaşılmaya başlanmıştır. Bu anlayış değişikliğinin en bariz göstergelerinden birisi, III. Murad döneminde (1574-1595) yazılan meşhur siyasetnamelerden birisi olan *Hırzü'l-Mulûk*'da Yavuz Sultan

---

134 Heyd, *"a.g.m."*, s. 644; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 215. vd.

135 *Mühimme* 7, s. 881'den (10 cemâziyelevvel 976 tarihi ile Amasya Sancakbeyi İlyas Bey'e Hüküm) naklen Akdağ, *a.g.e.*, s. 220. Aynı yerde zikredilen başka örnekler de vardır.

136 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 123; *Mecelle*, md. 53: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.

137 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 4/1544: حكم الإمام في المجتهدات نافذة.

138 Serahsî, *a.g.e.*, 5/2189.

139 *Mecelle*, md. 1801; bkz. İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr*, 5/296.

140 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/44-45; Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 47.

Selim'e atfen sevkedilen şu sözdür: *"Selâtîn-i izâm her ne ederlerse kanun olur."*[141]

Zaten siyasî iktidar ve ceza ilişkisini inceleyen sosyologlar, "ilerlemiş bir toplumda birden bire iktidar mutlaklaşması olayı zuhur ederse, cezalarda şiddete doğru gidilmesine şahit olunabilir"[142] tesbitini yaparlar. Siyaset bilimciler de, toplumun önemli bir kesimince meşru sayılmadığı ölçüde siyasî iktidarın, varlığını koruyabilmek için zora ve baskıya başvuracağını söylerler.[143]

İmam Şâfiî'in az önce geçen siyaset tarifinde de kanaatimce böyle bir endişe gizlidir. Onun, mezkûr kavramı, *"Sadece şeriata uygun düşen şey siyasettir ve o muteberdir"* biçiminde anlamasında,[144] öyle zannediyorum ki, dönemindeki kural dışı siyaset uygulamalarına tepki duyması etkili olmuştur. Çünkü şeriata muvafık olan, zaten son tahlilde onda bulunan demektir; onda bulunana da *siyaset* değil yine *şeriat* denir. Nitekim daha sonraları el-Cüveynî (ö. 478/1085), siyaset uygulamalarını aşırıya vardıran ve bunu çeşitli hukukî yorumlarla tebrie edenleri ağır bir dille eleştirmiştir.[145]

Siyaset-i şer'iyye gerekçeli bakış açısı, bazen çok önemli olmasına rağmen, resmî uygulama ile örtüşmediği için kimi konuların hukuk mevzuatına alınmaması, bazen de tam tersine, İslâm hukuku açısından gayr-ı meşru olan kimi konuların da mevzuat içinde çözümlenmesi şeklinde de etkide bulunmuştur.

1868-1876 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde hazırlanıp yürürlüğe giren ve daha çok borçlar, eşya ve yargılama hukuku

---

141 Müellifi tesbit edilemeyen bu siyasetname, Yaşar Yücel ve Ahmet Akgündüz tarafından ayrı ayrı neşredilmiştir. Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*, Ankara 1988, s. 145, vd.; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 8/31 vd. Yavuz Sultan Selim'in mezkûr sözü için bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, 8/35. Yine aynı *Hırzü'l-Mulûk*'ta bir vesileyle şu söze de yer verilir: *"Kelâmu'l-mulûk mulûkül-kelâm"*, *a.g.e.*, 8/36.

142 Durkheim, *Ceza Evriminin İki Kanunu*, s. 125'ten naklen Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi*, 2/1, s. 82.

143 Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 28; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 96.

144 İbnü'l-Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, s. 13; a.mlf., *İ'lâmul-Muvakkı'în*, 4/283: لا سياسة الا ما وافق الشرع

145 Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 168-169.

kurallarını ihtiva eden *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de, *faiz, sarf* ve *karz* gibi borçlar hukukunun en önemli meselelerine yer veril(e) memiş olması,[146] kanaatimce, faiz uygulamaları olan devletin siyasetinin bir neticesidir. Zira Osmanlı Devleti'nde 1256/1840 yılında Sultan Abdülmecid döneminde "Kâime-i Mu'tebera-i Nakdiye" adıyla, karşılığı % 8 faizle sekiz yıl sonra ödenmek üzere tahvil niteliğinde kâğıt paralar basılmıştır.[147] Bunun yanında, mer'î mevzuat içerisinde *Murâbaha Nizamnamesi* adlı bir düzenleme vardı ve bu nizamnameye göre, borçlanmalarda belli oranlar dâhilindeki faizler meşru görülmüştü. Hatta Mecelle'nin yürürlüğe girdiği dönemde 1280/1863 tarihli Murabaha Nizamnamesi'ne göre, borçlanmalarda yıllık % 12 resmî faiz uygulanıyordu.[148] Aynı Nizamnamenin "*'Kanunu'l-Murâbahati'l-Osmânî*" adıyla Lübnan'da uygulanan türünde ise oran, % 9 olarak tesbit edilmişti.[149]

Mecelle'nin en kapsamlı şerhini yazan Küçük Ali Haydar (Arsebük) Efendi (ö. 1936), Mecelle'nin düzenlemediği bu konuları ve ilave olarak bir tür faiz hîlesi olan *muâmele-i şer'iyye* meselesini, daha önce yazdığı *Düreru'l-Hukkâm şerh Mecelleti'l-A'lâm* (İstanbul 1298/1881) isimli eserinde incelemişken, şerhinin daha sonraki nihâî şekli olan *Düreru'l-Hukkâm şerh Mecelleti'l-Ahkâm'da* (İstanbul 1310-1316) bu konulara yer vermemiştir.

Buna karşılık, XV. yüzyıldan itibaren vücut bulan para vakıflarının, mahiyetinde faiz hilesi barındıran bir işlem olan *muâmele-i şer'iyye* yolu ile işletilmesi[150] ise mevzuata kavuştu-

---

146 bkz. Çeker, "*Mecelle'de Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz*", s. 343-360.

147 bkz. İbrahim-Cevriye Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, İstanbul 1974, 2/719.

148 Gözübenli, "*Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle*", s. 296; Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, s. 166. Osmanlıdaki faîz uygulamalarının dayandırıldığı şer'î deliller ve tarihî seyir için bkz. Gözübenli, "*Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlilî Bir Değerlendirme*", s. 64-69; krş. Akgündüz, *a.g.e.*, s. 158-159.

149 Senhûrî, *Masâdıru'l-Hak*, 3/247-248.

150 Para vakıflarında, teoriye göre iki muamele türü carî idi. Emek-sermaye ortaklığı demek olan *mudârebe* ve ihtiyaç sahiplerine karşılıksız sermaye temin etmek demek olan *bidâ'a*. Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, 3/311-312; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/219; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/29. Osmanlı tatbikatında buna bir üçüncü yol eklenmiştir: müşteriye vadeli olarak satılan

rulmuştur. Şunu hemen ifade edeyim ki, burada bu konuya değinmekteki amacım, menkûl eşyanın ve bunun zımnında paranın vakıf konusu olup olmayacağını değil, bunların vakıf malı olarak işletilmesi usûlünün şer'îliğini tartışmaktır.[151]

Para vakıflarının ilk örneklerinden sayılan ve Edirne'de cereyan eden bir uygulamada Yağcı Hacı Muslihiddin isimli bir kişi, 1423 yılında Ağaçpazarı'nda bulunan bazı gayrı menkulleriyle beraber 10 bin akçasını da vakfetmişti. Vâkıfın şartnamesine göre akçalardan yılda bin akça gelir alınacaktı. Vakfiyede adı *"istirbah"* (kâr getirilmesi amacıyla paranın işletmeye verilmesi) olarak geçen bu işlem,[152] hemen sezileceği üzere yıllık % 10 oranında cereyan eden faizli bir kredi işlemidir. Bu uygulamanın daha sonra, oran tesbitiyle beraber kanunnamelerde, Şeyhülislâm fetvalarında ve fıkıh kitaplarında yer aldığını görüyoruz.

Meselâ Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi'nde konu *"ve muâmele-i şer'iyye edenin onun onbirden ziyadeye (yani %10'dan fazlaya) ettürmeyeler ve şer'î muamele etmeden kat'a riba etdürmeyeler..."*[153] cümlesiyle hükme bağlanmıştır. Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi de (6.982/1577) meseleye *"Zeyd 12'ye (yani % 20'ye), 13'e (yani % 30'a) daha ziyade ile muamele eylerse, zamanımızda Emr-i Sultanî ve Şeyhülislâm Hazretlerinin Fetvası, onbirbuçuktan (yani % 15'ten) ziyadeye verilmeye deyu tenbih olunduktan sonra kulak asmayıp ısrar eyleseler ta'zîr edilir ve hapsedilir. Alınan kâr ise anlaşmaları şartı ile geri alınmaz deyu memurlardır"*[154] tarzındaki arzıyla yaklaşmıştır.

---

bir malı, aynı müşteriden veya araya muvâza'alı bir biçimde sokulan bir üçüncü kişiden daha ucuza, peşin almak demek olan *muâmele-i şer'iyye.* Birgivî, *"Risale li İbtâli Vakfin-Nukûd"*, s. 194; Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, s. 158-160; Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, s. 100-104.

151 Para vakfının cevazı ile ilgili olarak İslâm hukukçularının kanaatlerini özetle ve topluca görebilmek için bkz. Döndüren, *Günümüzde Vakıf Meseleleri*, s. 90-92.

152 Gökbilgin, *XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar, Mülkler, Mukâta'alar*, s. 272-273. Gökbilgin eserinde yine aynı yöntemle çalışan Para vakfı örneklerini sıralar; meselâ bkz. No: 45, 118, 811.

153 Yavuz Sultan Selim Kanunnamesi md. 42; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, 3/118.

154 Ebussuûd Efendi, *Ma'rûzât*, vr. 5.

Osmanlı döneminin hukuk düşüncesini etkileyen büyük hukukçular da, eserlerinde, aslında mezhebin zâhiru'r-rivâye olan nakillerinde yer almayan bu muamele şekliyle ilgili ihtilafı yeterince işlememişler ve öyle zannediyorum ki resmî uygulama ile ters düşmemek için İmam Züfer'den (ö. 158/775) gelen subûtu meşkûk bir rivâyetle[155] konuyu bağlamışlardır.

Osmanlılardaki para vakfı tartışmalarını *"faizli dindarlık = usurious piety"* şeklinde manidar bir başlıkla inceleyen Jon E. Mandaville, ilk Şeyhülislâmlardan Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) eserinde bu konuyla ilgili olarak takip ettiği yolu şöyle tahlil eder: "Daha önceki kendi metni *Ğureru'l-Ahkâm*'ın bir şerhi olan *Düreru'l-Hukkâm fi şerh Ğureri'l-Ahkâm* adlı kitabı 1473'de yazılmaya başlamış, 1478'de ikmal olunmuş ve yüzyıllarca Osmanlı Hanefî hukukî uygulamasının bir örnek kitabı olarak kalmıştır. Molla Hüsrev bu kitapta, İmam Muhammed'in genel olarak bilinegelen, uygulama (teâruf) temelinde belli menkûllerin vakfedilmesini kabul ettiği, ve İmam Züfer'in para vakfını caiz gördüğünün el-Ensârî'ce zikredildiğinden bahseder. Molla Hüsrev, "menkûlların vakfı" genel kategorisi hakkındaki İmam Muhammed'in ve para vakıfları üzerindeki İmam Züfer'in rivayet edilen tutumu hakkında basit bir açıklamadan öte, konu üzerinde hiçbir şey söylememiştir. Onun ardından okuyucu, Molla Hüsrev'in para vakfını basit bir şekilde menkûllerin başka bir kategorisi olarak gördüğü ve Züfer'in öyküsünün de uygulama için ikinci bir makbul yetke olduğu izlenimine sokulmuştur."[156]

Gerçekten de *Düreru'l-Hukkâm*'a baktığımızda konuyla ilgili hükmün aynen bu şekilde vazedildiğini görürüz:

"Menkûlün vakfı caiz değildir; çünkü o süreklilik vasfı taşımaz, imam Muhammed'den, vakfı örf haline gelen menkûlün vakfının caîz olduğu rivayet edilmiştir. İmam Züfer'in öğrencilerinden biri olan

155 İmam Züfer'in öğrencilerinden Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'nin bu rivayeti için bkz. Kâdîhân, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye,* 3/311-312; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr,* 6/219; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye,* 2/362-363.
156 Mandaville, *"Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması",* s. 133-134; ayrıca bkz. Imber, *Ebu's Su'ud,* s. 143.

el-Ensârî'den de onun, dirhemlerin vakfının caiz olduğunu söylediği rivayet edilmiştir."[157]

İşte bu rivayetler,[158] önce para vakfına cevaz verilmesine, sonra da bu vakıfların muâmele-i şer'iyye yöntemi ile işletilmesine cevaz verilmesine dayanak kılınmıştır. Oysa muâmele-i şer'iyye, verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi örtülü bir faiz işlemidir. Klasik kaynaklarımızın *bey'u'l-îne* kavramıyla karşıladıkları bu muamelenin keyfiyetini, aynı zamanda hükmünün haramlılığını da ortaya koyması bakımından Hz. Âişe (r.a.) merkezli şu olaydan takip edelim: Zeyd b. Erkâm'ın (ö. 68/787) ümmü'l-veled olan bir cariyesi, efendisi Zeyd b. Erkâm'a 800 dirheme bir köleyi vadeli satmış, vadesi gelmeden de, Zeyd'in birara paraya ihtiyacı olmasından dolayı, sattığı köleyi kendisinden peşin 600 dirheme geri almıştı. Yapılan muameleyi Hz. Âişe'ye bildirince, cariyeye *"Çok kötü bir alış veriş yapmışsın. Zeyd'e söyle, eğer tevbe etmezse Allah Rasûlü ile yaptığı cihadını heder etmiş olur"* dedi. Bunun üzerine cariye "Pekâla ben, Zeyd'den 600 dirhemi alıp gerisinden (200 dirhemden) vazgeçersem olur mu?" diye sormuş, bu soruya da Hz. Âişe *"Evet öyle yap."* cevabını vermiş ve şu âyeti[159] okumuştur:

"Kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizcilikten geri durursa geçmişi kendisinedir; onun işi Allah'a aittir."[160]

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ile Ebu Davud'un (ö. 275/888) tahrîc ettikleri bir hadis, hüküm bakımından daha da açıktır:

> *"İnsanlar dînar ve dirhem ile uğraşır durur, îne alış-verişi yaparlar ve öküzün kuyruğuna yapışarak Allah yolunda cihadı terkederlerse, Allah onlara bir*

---

157 Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm Şerh Ğureri'l-Ahkâm*, 2/136-137 (özetleyerek). Şunu da eklemeliyim ki Molla Hüsrev aynı yerde, para vakfının *mudârabe* yoluyla icra edilmesini önermektedir, *a.g.e.*, 2/137.

158 Birgivî, konuyla ilgili risalesinde bu rivayetin İmam Züfer'e aidiyetini tartışır ve çeşitli ihtimalleri gündeme getirir, bkz. Birgivî, *"Risale li İbtâl Vakfin-Nukûd"*, s. 165, 183, 187.

159 el-Bakara, 2/275.

160 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 8/184-185.

bela indirir ve dinlerine dönünceye kadar da o belayı yok etmez."[161]

Zaten İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin bu îne satışı için, faizcilerin uydurduğu bir hile olduğu ve vicdanının asla razı olmadığı yönündeki beyanları[162], bu keyfiyeti teyit etmektedir.

Osmanlı para vakfı uygulamalarını bütün halinde hararetle savunan hukuk tarihçisi Ahmet Akgündüz bile, satır aralarında şu serzenişte bulunmaktan uzak kalamamıştır: *"...Vakıf paraların işletilmesi yollarından biri olan muâmele-i şer'iyye usûlünün, İslâm'ın yasak ettiği faiz konusuyla yakından ilgili olması..." "...Vakıf paralarının tek işletme yolu muâmele-i şer'iyye olmadığı halde, diğer şıklar unutulmuş ve her nedense hep bu şık üzerinde durulmuştur."*[163]

İşte böyle bir mahiyete sahip olan para vakfının Osmanlı'daki işleyişinin arka planındaki siyasî ve iktisadî etkenleri, şehir sicilleri üzerindeki araştırmalardan hareketle Jon E. Mandaville şöyle belirtiyor: "1580'lerde, bir kere imparatorluğun iktisadî ve siyasî sistemi büyüyücü ve yayılmacı Avrupa ve Doğu'da uzun ve tahripkâr ölçüde pahalı bir dizi savaş baskısı ile karşılaştığından, sağlam iktisadî ve siyasî temellerin varlığı da aşikârdı. Köylü borçluluğunun, 16. asrın son yirmi yılında ve 17. asrın ilk yarısında imparatorluk içindeki sâri ihtilal ve isyanda hangi ölçüde rol oynadığı henüz tamamen tesbit edilmemiştir. Fakat şimdi onun mühim bir yardımcı etken olduğunda kimse kuşku duymuyor. Muhakkak ki, bu devirde para vakfı, köylülere ve kasaba insanlarına aynı şekilde kredi açmanın manidar bir kaynağını temsil etmişti."[164]

---

161 Müsned, 2/28, 84; Ebu Davud, *"Büyû"*, 54.

162 İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtâr*, 4/244.

163 Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, s. 152. Para vakfı uygulamalarının pratikte kazandığı veçheye ilişkin olarak şu monografiye bakılabilir: İsmail Kurt, *Para Vakıfları Nazariyat ve Tatbikat*, İstanbul 1996.

164 Mandaville, *"Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması"*, s. 143. Para Vakıflarının kurulmasında, *avarız* ve *nüzul* denen savunma vergilerinin ödenmemesinden doğan bütçe açıklarını kapatmak ve kredi teminini çoğaltmak gibi, kamu maliyesi ile ilgili sebepler de etkili olmuştur.

Türk tarihçilerinden Mustafa Akdağ da (ö. 1972), faizciliğin 16. asrın ortalarından itibaren en iyi kazanç yolu olarak çok yaygınlaştığını; *ribahor* denen faizcilerin, 1600 yıllarında büyük bir para darlığına sebep olduklarını ve bu gelişmelerin de daha sonra para vakıflarının neşv u nemâ bulmasına sebep olacağını, arşiv belgelerine müracaatla anlatır.[165]

Biraz önce ifade ettiğimiz gibi, Osmanlı Devleti'nde padişahın koyduğu kanunlarla teşekkül eden *örfî hukuk* da doğuşunu siyasete borçludur. Baskılar sebebiyle kamu hukukunun önemli alanları fukaha tarafından geliştirilemeyince, kamu hukuku sahasında yeni hukukî/siyasî düzenlemelere ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca idareciler, hukukçuların kendilerini sınırlayacak çözümlerini arzu etmemiş ve bu sebeple mezkûr ihtiyacı ictihatla değil, kendi tecrübeleriyle gidermek istemişlerdir. İşte bu noktada örfî hukuk vücut bulmuştur.[166]

Buradaki örften maksat, gelenek ve âdetler değil, siyasî otoritenin ve yürütmenin tasarrufu/gücüdür. Nitekim örfî hukuk yerine bazen kullanılan *"siyâset-i sultanî"* ile *"örf-i sultanî"* ve *"yasag-ı padişahî"* terimlerinde bu anlam daha açıktır. Zaten Fatih Sultan Mehmed dönemi (1451-1481) Osmanlı idareci ve tarihçilerinden Tursun Bey'in şu izahı da bunu göstermektedir: *"...mücerred tavr-ı akl üzere nizâm-ı âlem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafe ederler, siyaset-i sultanî ve yasag-ı padişahî derler ki, urefâmızca ona örf derler ..."*[167]

Örfî hukukun temel dayanağı ve somut göstergesi olan Kanunnameler, idare hukuku, anayasa hukukunun bazı konuları, eşya hukukunun arazî ve özellikle mîrî arazî ile ilgili yönlerini, askerî hukuk ile mâlî hukuk ve ceza hukukuna dair hüküm-

---

165 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 61-64.
166 İnalcık, *"Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları"*, s. 244; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 77-78.
167 Tursun Bey, *Târîh-i Ebu'l-Feth*, s. 12; zikreden, İnalcık, *"a.g.m."*, s. 218-243; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 1/64.

leri ihtiva etmektedir. Bu muhtevaya zaman zaman bazı özel hukuk meseleleri de dâhil edilmiştir.[168]

Günümüzün en önde gelen Osmanlı tarihçilerinden Halil İnalcık, 15. yüzyılda mutlak, bölünmez bir hâkimiyet telakkisine sahip olan Osmanlı Devleti'nde, devlet kudretinin, hukukun, her türlü imtiyaz ve tasarrufların kaynağı ve mesnedi sayılan tek hâkimiyet sujesinde yani hükümdarda toplandığını yazar[169] ve ardından şunları ekler:

"Gerçekte tamamıyla hususî şartlar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise, örf, yani hususî manada hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şümulüne girmeyen sahalarda kanun koyma selahiyetidir. Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam manasıyla mutlak bir mevki kazanması, devlet menfaatlarının her şeyin fevkinde sayılması suretiyle tahakkuk edebilmiştir. İşte İslâm devletinde bu merhaleye, daha Osmanlılardan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletleri vasıtasıyla erişilmiş bulunuyordu. Şeriat yanında kanun ve örf, yani sırf hükümdarın iradesinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi, Osmanlılardan önce Türk-İslâm devletlerinde tamamıyla yerleşmişti."[170]

Bu cümleden olarak meselâ 600/1203 yılında yazıldığı bilinen *Râhatü's-Sudûr* isimli eser, devletin önceliklerini ve dünyevîliğini merkeze alarak örfî hukuk anlayışının temeline şöyle işaret eder: "İmamın vazifesi, hutbe ve dua ile meşgul olmak ... yönetim egemenliğini sultanlara havale etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır."[171]

---

168 Barkan, *"Kanunname"* İA, 6/185-186; İnalcık, *"Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği"*, s. 6 vd.; Akgündüz, *a.g.e.*, 1/45; Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 40-41.

169 İnalcık, *"Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usûlü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle ilgisi"*, s. 94.

170 İnalcık, *"Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultani Hukuk ve Fatih Kanunları"*, s. 217-218; ayrıca bkz. Schacht, *"Law and State: Islamic Religious Law"*, s. 400; Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 638-639.

171 İnalcık, *"Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği"*, s. 6.

Osmanlı Devleti'ni tarihî müesseseleriyle en iyi tetkik edenlerden biri olan Fuad Köprülü de, "İslâmiyeti kabulden sonra müslüman hukuku esasları üzerinde muhtelif devletler kuran Türklerin amme müesseseleri, umumiyetle iddia edildiği gibi, münhasıran İslâm amme hukuku esasları üzerine mi dayanmaktadır?" sorusuna cevap ararken, geniş bir uygulama alanı bulan örfî hukukun, Osmanlılarda doktriner İslâm hukukunun cevaz vermeyeceği ölçülerde genişlediğini söylemektedir.[172]

Şer'î ilkelere ters düşmemesine teoride özen gösterilmiş olmakla beraber, şer'î ve örfî hukukun her zaman tam bir uyum içinde olduğu, bir başka ifadeyle örfî hukuk esaslarının bütünüyle şer'î hukuk anlayışına uygun olarak tesbit edildiği söylenemez.

"Bilakis zaman zaman bu esasların şer'î hukuka aykırı olarak konduğu da varittir. Bu kurallar konurken, bazen fetva almak bazen de İslâm hukukunun tanıdığı bir yetki kullanılıyormuş gibi gösterilmek suretiyle İslâm hukukuna şeklen riayet edilmiştir. Ancak aynı riayetin gerçekten yapıldığını söylemek zordur. Özellikle ceza hukuku alanında, zaman zaman ta'zîr hakkı kullanımı altında suç-ceza dengesini gözetmeyen ağır cezaların mevcudiyeti buna örnektir. Esasen özellikle onaltıncı yüzyıldan sonra, ehl-i şer'in etkinliğinin artmasıyla bazı kanunname maddelerinin şer'î hukuka uygun olmadığı gerekçesiyle değiştirilmesi, zaman zaman ayrılıkların meydana geldiğini ortaya koymaktadır.

Osmanlı tarihi boyunca devamlı bir mücadele içinde oldukları gözlemlenen şer'î hukukun temsilcileriyle *(ehl-i şer')* örfî hukukun temsilcilerinin *(ehl-i örf)*, bu noktada da bir çekişme içerisinde oldukları ve bu mücadelede onaltıncı asırdan itibaren ehl-i şer'in daha ağır basmaya başladığı görülmektedir. Ancak hemen belirtelim ki, ehl-i şer' ile ehl-i örf arasındaki bu mücadele, iki hukuk sistemi arasında olmaktan daha çok, yürütme

---

172 Köprülü, *"İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur"*, s. 22, 23. Bu konuda ayrıca bkz. Ömer L. Barkan, *"Osmanlı İmparatorluğu Teşkilatı ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi"*, İÜHFM, c. XI, sy. 3-4, (1945), s. 203-224.

ile yargı güçleri arasındadır ve hâkimiyet alanlarını genişletmeye yöneliktir. Osmanlı devletinde ehl-i örf, hemen daima hem yürütme ve hem de yargı alanında dilediği gibi hareket etme, özellikle asayişi sağlamak için suçlu saydığı kimselere ağır örfî cezalar verme arzusunda olmuştur. Buna mukabil ehl-i şer'de, ehl-i örfün icraatını hukuk çizgisine çekmek istemiştir. Şöyle ki, ehl-i örf, suçluluğu kadı tarafından sabit olmadıkça hiç bir kimseyi cezalandıramayacağı için, istedikleri hücceti vermeleri için kadılara baskı yapmışlar, onlar da güçleri yettiği sürece buna direnmişlerdir. Bu da, her iki grup arasında bütün Osmanlı tarihi boyunca süregelen bir mücadeleyi doğurmuştur."[173]

Hatta öyle ki, ehl-i örfün yönetimindeki *levend bölükleri* veya *sekbanların* karşısında, ehl-i şer', kendilerini ve yetki alanlarını korumak amacıyla merkezin bilgisi dâhilinde *il erleri* denen apayrı bir emniyet gücü bile teşkil etmişlerdir.[174] 16. yüzyıl Osmanlı coğrafyasının etkili Şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'nin şu fetvasında da bu çekişmenin izlerini görmek mümkündür:

MES'ELE: Bir su'âle cevapta "ahz-i şedîd ile ahz olunmak lâzım olur" deyu buyurulmuş, ahz-i şedîdden murad, ehl-i 'urf şikencesi (işkencesi) midir?

ELCEVAP: Hâşâ, ehl-i 'urfun ahzı irâdât olunmak dahi mümkün değildir, fekeyfe ki şikencesi ola. Ehl-i şer' ahz edip meclis-i şer'a getirip, i'timad olunur kimse ile kefîle verilir. Müttehem ise yahud da'vâ olunan zulm ü adavetine bir şâhid bulunur ise habs edip, şer'le teftiş tamam olunca bu vechile etmek muraddır. Eğer kefil eğer hapis, ehl-i 'urf dâhilsiz olmak lâzımdır. Hırsızlığı zahir olursa andan sonra ehl-i 'urfe verilir.

MES'ELE: Esbâb-ı sirka olan Zeyd, mazınne olan Amr'ı ehl-i 'urf eline verip, ehl-i 'urfe şikence ettirip, Amr 'urf içinde fevt

173 Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 82-83; ayrıca bkz. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 110-111, 215-219, 349; İnalcık, "*a.g.m.*", s. 218; İpşirli, "*Ehl-i Örf*", DİA, 10/519-520; Heyd, "*a.g.m.*", s. 648-649; bkz. Coşkun Üçok, "*Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler*", AÜHFD, 3/1 (1946), s. 125-146; 3/2-4 (1946), s. 365-386; 4/1-4 (1974), s. 48-73.

174 Akdağ, *a.g.e.*, s. 88-89, 92, 210, 265, 357.

olsa; Amr'ı 'urf eden bizzat Zeyd olmayıp sebeb olmak ile, verese-i Amr, Zeyd'den diyet almağa şer'an kâdir olurlar mı?

ELCEVAP: Ta'zîr-i şedîd ve zindanda habs-i medîd ettirirler, diyeti 'urf edenden alırlar.[175]

Nitekim Fatih Sultan Mehmed'in hazırlattığı Kanunnamedeki meşhur kardeş katli maddesi ve ulemanın buna fetva verdiği iddiası, bu çatışmanın bariz bir örneğini teşkil etmektedir.[176]

"Ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katletmek münasiptir, ekser ulema dahi tecviz etmiştir, anınla âmil olalar"[177] şeklinde tahrîr edilen ve daha önce Sâsânîler ve Selçuklularda da uygulanan bu katl olayını, Osmanlı tarihçileri, *"âdet-i kadîme"* olarak nitelerler.[178]

Burada bahis mevzuu olan katl, İslâm hukukundaki düzenlenmiş şekliyle bağy suçunun cezası olarak değil, suçu sabit olmadan önce, iktidar için rakip olabilecek hanedan üyelerini önceden bertaraf etmek suretiyle potansiyel isyanları bastırmak amaçlıdır. Böyle bir uygulamaya İslâm hukukunun cevaz verebilmesi mümkün değildir.

Zira İslâm hukukçuları, meşru bir siyasî idareye kendilerince haklı sayılan bir gerekçeye dayanarak[179] isyan etmek anlamındaki bağy suçunun cezalandırılması için, bu suçun hakikaten sabit olmasını şart koşarlar. Buna göre anılan tipiklikteki bir oluşum ve bu oluşuma katılan bâğî/buğât, belli bir bölgede silahlanıp idareyi sarsacak bir kuvvete ulaşmadığı sürece öl-

---

175 Düzdağ, *Şeyhülİslâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, s. 138, 139.

176 bkz. Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katil*, Ankara 1963; Akgündüz, *a.g.e.*, 2/4-22; Abdülkadir Özcan, *"Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem için Kardeş Katli Meselesi"*, İÜEF Tarih Dergisi sy. 33 (1982) s. 7-57; Ali Aktan, "Osmanlı Hanedanı içinde Saltanat Mücadelesi ve Kardeş Katli", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, sy. 10 (1987), s. 8 vd.

177 Kanunname-i Âli Osman Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi md: 37; bkz. Akgündüz, *a.g.e.*, 1/341.

178 Neşri Tarihi 1/153'ten naklen İnalcık, *"Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi"*, s. 92.

179 بتاويل سائغ

dürülmezler.[180] Buna göre ceza ehliyeti taşımayan küçükler ve akıl sağlığı yerinde olmayanlar bir tarafa, bağy suçunun tipiklik unsurunu taşımayan kalkışmalara yeltenenler bile, müslüman hukukçulara göre ölüm cezası ile tecziye edilmezler. Bu açıdan Türk hukuk tarihçisi Ahmet Akgündüz'ün *"Fiilen isyan etmese bile isyana hazırlandığı her halinden belli olan bir insanın, amme maslahatı ve âlemin nizamı düşünülerek ta'zîr yoluyla idam edilebileceğini, Hanefî hukukçuların çoğunluğu kabul etmektedir."*[181] ifadesi, mesnede muhtaç bir tesbittir. Zira Hanefîlerin klasik dönem fakihleri, böyle bir suç tasavvurunu cezalandırmamışlar, ancak fiilen teşekkül etmesi halinde bağy suçunu cezaî değerlendirmeye almışlardır. Nitekim mezhebin kurucusu İmam Ebu Hanîfe, isyan etme fiili açıkça ortaya çıkmayan ve isyana kesin bir biçimde azmetmeyen kişilerin, devlet tarafından öldürülmeyeceğini söylemektedir.[182]

Bu gerçeğe rağmen söz konusu kanunname maddesi *"ekser ulema dahî tecviz etmiştir"* şeklinde sûrî bir meşruiyet ifadesine yer vermiştir. Artık kanunname böyle buyurduğuna göre ve sultanın sözü de sözlerin sultanı *(kelamu'l-mulûk mulûkü'l-kelam)* olduğuna göre, bağy ahkâmı da bununla uyumlu bir değişim geçirecektir. İşte Dede Cöngi Efendi diye bilinen Kemalüddîn İbrahim b. Bahşî'nin (ö. 975/1567) yazıp Şeyhülislâm Mehmet Arif Efendi (ö. 1275/1858) tarafından ilavelerle tercüme edilen *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye*'nin tesbitleri:

"Nizâm-ı memleketin bozulmasına sebep olan fitne ve fesada teşvik edenler, bu şenî' fiili işlemedikleri vakitlerde (zaman-ı fetrette) dahi, katledilebileceklerine fetva verilmiştir. Ayrıca ülülemre tanınan bu siyaset hakkının tatbiki için bilfiil fesadın tahakkuku ve sebebi âdî olan şahsın filhakika şerîr ve müttehem olması da şart değildir. Zira

---

180 Serahsî, *el-Mebsût,* 10/124 vd.; Mergînânî, *el-Hidâye,* 2/170 vd.; Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye,* s.73, vd.; 78 vd.; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmû's-Sultâniyye,* s. 54 vd; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 9/5, vd.

181 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri,* 2/13.

182 Bu hükmün Ebu Hanîfe'nin diliyle ifadelendirilmesi şöyledir: (من لم يظهر منها خروج فليس للإمام أن يقتله ... ما لم يعزموا على الخروج فالإمام لا يتعرض لهم.) Serahsî, *el-Mebsût,* 10/125).

vukuundan önce def-i fesâd, vukuundan sonra ref'inden daha kolay olduğu müsellemdir. Bir mübtedi'in (bid'atçının) bid'atının yayılacağından korkan dindar padişahın, kulları korumak ve nizâm-ı âlem için, o mübtedi'i katl ve idam etmesi caizdir"[183]

Netice itibariyle Mâlikî hukukçu İbn Ferhûn'un (ö. 799/1397) dediği gibi "Siyaset konusu, anlayışların saptığı ve ayakların tökezlediği etraflı bir konudur. İhmal edilmesi, hakların kaybolmasına ve hadlerin uygulanamaz hale gelip bozguncularla zorbaların cesaretlenmesine sebep olurken, bu konuda fazla ileriye gitmek de tüyler ürperten zulümlerin işlenmesine, kanların dökülmesine ve malların haksız yollarla ele geçirilmesine yol açar."[184]

---

183 Şeyhülİslâm Mehmet Arif, *Terceme-i Siyasetname*, s. 5-6, 25-28'den naklen Akgündüz, *a.g.e.*, 8/117; Bağy suçunun oluşumu ve cezasını tesbitte tarihî-siyasî tecrübenin rolü için bkz. Bardakoğlu, *"Bağy"*, İslâmda İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, 1/199-200.

184 İbn Ferhûn, *Tebsıratü'l-Hukkâm*, 2/115; bkz. Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem*, s. 168-169.

V. Hîle-i Şer'iyye Probleminin Kurumsallaşmasında Siyasetin Rolü

"Onlardan bir takımı, kitapta olmadığı halde Kitaptan zannedesiniz diye dillerini eğip bükerler. O, Allah katından olmadığı halde "Allah katındandır" derler, bile bile Allah'a karşı yalan söylerler." (Âlü İmrân 3/78)

Aslında hukukî çerçeve içinde iyi niyetle çıkış yolu (mahreç) aramak demek olan hîle-i şer'iyye olgusunun, zamanla çığırından çıkmış bir istismar aracı haline gelmesinde de siyasetin etkisi olmuştur. Toplumsal kurumlarla kişinin içinde bulunduğu şartlar ve duygular çatışınca, o kurumların içerdiği kurallara karşı ya saygısızlık olasılığı ya da o kurallardan kaçış süreci ortaya çıkar.[185] İşte bu toplumsal kurumların belirleyicisi olan siyasetin ve müstebit idarenin takibinden kurtulmak için halk, özellikle zekât, nikâh, talâk, yemin ve şüf'a gibi konularda dolambaçlı yollara sapmak zorunda kalmıştır.[186]

---

185 Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 87.

186 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, 2/34; Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/136; Köse; *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hîle*, s. 114.

İbn Haldun, hilenin altında yatan gerçek sebebi şöyle tahlil eder:

"Yönetici sert olur da yönetilen halkı ağır cezalara çarptırırsa ve halkın, kimsenin muttali olmadığı suç ve kusurlarını arar bulur ise, o zaman halk, korkuya ve ezilmişlik duygusuna kapılır. Sonra da yalan ve hîle yollarını kullanarak bu cezalardan kurtulmak ister".[187]

el-Fetâvâ'l-Hindiyye'de yer alan ve *es-Sirâciyye'den* nakledilen bir örnek, hem baskıların ulaştığı boyutu, hem de buna aksülamel olarak bulunan çıkış yolunu göstermektedir:

"Bir kişi, belde emirinin, krala/melike muhalefet etmemek üzere kendisine yemin ettireceğini bilirse bu kişi, sol avucuna *'melik'* yazısını yazar. Ona *'Melike muhalefet etmeyeceğine dair hanımlarının talâkı ve kölelerinin azadı üzerine yemin et bakalım'* dendiğinde bu kişi, sağ eliyle sol avucunda yazılı olan melik kelimesine işaretle *'Bu melike muhalefet etmeyeceğim'* der. İşte böyle yaparsa yeminini bozmuş olmaz."[188]

Siyasî baskıların ictihadî faaliyetlerin seyrine etkisini incelediğimiz yerde verdiğimiz İbrahim en-Nehaî örneği burada tekrar hatırlanabilir. es-Serahsî'nin anlattığına göre, Haccâc'ın zulmünden kurtulmak için o, yeminle ilgili olarak şöyle bir hile/çözüm ictihadında bulunmuştu: Haksızlığa uğrayan bir kimseye yemin verdirilmek istendiğinde, bu durumdan kurtulmak için, niyetinde başka bir şeyi kararlaştırarak yemin etmesi halinde herhangi bir sorumluluk olmaz.[189]

Hîle metodunu şiddetle eleştiren müellifler bile, uğranılan zulmü defetmek ve münkeri gidermek için böyle durumlardaki çıkış yollarını "O başka, bu başka" diyerek onaylamışlardır.[190]

---

187 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 149:فإن الملك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات منقّبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة.

188 *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 6/400.

189 *el-Mebsût*, 30/214, 215.

190 İbnü'l-Kayyım, *İğâsetü'l-Lehfân*, s. 380; a.mlf., *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 3/126 vd. (فهذا لون وذاك لون آخر)Fakat şu da ilave edilmelidir ki, Şâfiî hukukçu ez-Zerkeşî'nin de (ö. 794/1392) dikkat çektiği gibi, istismara açık olan bu tür çözümler, zamanla, ilgili konunun temel hükümlerinden biri haline de gelebilmiştir. bkz., *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, 2/98-99.

Yine meselâ, halktan toplanan vergi ve zekâtın, gerçekten zekât borcunu düşürüp düşürmeyeceği konusu ile haksız yere el konulan malların zekât yerine geçip geçmeyeceği konusunun hiyel ile ilgili eserlerde tartışılmış olması, idarenin mâlî politikalarındaki yolsuzluk ve zulmünden kaynaklanıyordu.[191] Saîd b. Ali es-Semerkandî (ö. yaklaşık 500/1106), hiyel edebiyatının önemli eserlerinden biri olan *Cennetü'l-Ahkâm ve Cünnetu'l-Hısâm fi'l-Hiyel ve'l-Mehâric'de,* yukarıdaki iki durumda da kişinin zekât borcundan kurtulması için şöyle bir hîle/çıkış yolu önerir:

> *"Mükellef zekâtını verirken, bizzat bu zalim idarecilere vermeye niyet eder. Çünkü onlar, gerçekte yoksuldurlar. Zira onlar, yanlarında bulunan ve sahiplerinden haksız yollarla alınmış malları gerçek sahiplerine iade etseler fakir kalacaklardır. Nitekim idarecilerden birisi, yemin keffareti için ne yapacağını Belhli bir âlime sormuş, âlim de (köle azadı ve fakirleri doyurma seçeneklerini söylemeden) iki ay oruç tutması gerektiğini bildirmiştir.*[192] *Çünkü o idarecinin (köleleri ve doyurmada sarfettiği malları) zulümle alınmış olup kendisine ait değildir. Dolayısıyla o malları gerçek sahiplerine iade etse, yoksul kalacaktır. (Yoksul kişi ise keffaret için sadece oruç tutabilecektir)."*[193]

Gazzâlî ise daha açık bir ifade ile, kendi dönemindeki idarecilerin mal varlıklarının hepsinin, veya hepsi olmasa bile büyük kısmının haram yollarla edinildiğini, bundan dolayı fevkalade mücbir bir gerekçe olmadıkça onlardan bir şey almamak gerektiğini belirtir.[194] es-Serahsî de benzer bir mesajı "Kendilerini idare etmek için kimi zalimlere verilen mallar, bu

---

191 bkz. Köse, *a.g.e.,* s. 175.
192 Halife Hakem ile ilgili olarak İbn Beşkuvâl'in anlattığı aynı mahiyette başka bir olay için bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm,* s. 353.
193 Semerkandî, *Cennetü'l-Ahkâm,* vr. 168'den naklen Köse, *a.g.e.,* s. 175.
194 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn,* 2/137.

zalimlerin mülkiyetine geçmez" sözüyle[195] verir. Bundan üçyüz yıl öncesinde Ebu Yusuf'un "devletin sabit ve maruf bir gerekçe olmadan, herhangi bir kimsenin malına el koyma yetkisi yoktur" hükmü[196], sanki olanların/olacakların habercisi gibidir.

Önceleri müstakil eserlere sahip olan, sonradan umumi fıkıh kitapları ile *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*'lerde de yer bulan hilenin ortaya çıkışında ve hatta Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) ifadesiyle tıpkı ferâiz gibi özel bir fıkıh bölümü haline gelmesinde,[197] diğer etkenler yanında,[198] siyasetin de işte bu mahiyette tesiri olmuştur.

---

195 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/1719: والمال الذي يعطى الظلمة على وجه المصانعة فلا يصير مملوكا لهم بالقبض إذا كانوا ظالمين فيه.

196 *Kitâbü'l-Harâc*, s. 65-66.

197 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/695.

198 bkz. Buhayrî, *el-Hıyel fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1974; Baktır, *"İslâm Hukukunda Hîle-i Şer'iyye"*, s. 71-89; Köse, *a.g.e.*, s. 143-224.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASET FIKIH İLİŞKİSİNİN PRATİK BOYUTLARI

I. Yönetimin Dindarlık Düzeyi ve Bu Düzeyin Fıkhın Toplum Vicdanındaki Konumuna Etkisi

"(O yardıma layık olanlar ki,) kendilerini yeryüzünde egemen kılsak namaza devam ederler, arınmak için verilmesi gerekeni verirler, yapılması iyi ve doğru olanı emreder, yanlış ve kötü olanı yasaklarlar; ama yine de, olup biten her şeyin sonucu Allah'a kalmıştır." (el-Hac, 22/41)

Topluma biçim veren öğeler, o toplumun kurumlarıdır. Siyaset de bu kurumlardan baskın olanı olduğu için toplum düzeninin aldığı şekilde birinci derecede etkili olmuştur.[1] Binaenaleyh kendilerine *"halîfe"* denen yöneticilerin dînî yaşayıştaki alenî eksiklikleri ve fıkıh kuralları karşısındaki kayıtsızlıkları, halka da kötü örnek olarak yansımış ve hukuk kurallarının maşerî vicdandaki konumu zedelenmiştir. Bu durum, sonuçları hukuka da yansıyan sosyal kırılma ve çözülmelere sebep olmuştur.

Hukukun toplumsal fonksiyonunda biyoloji, ekonomi, sosyoloji gibi etkenler yanında siyasetin de büyük etkinliği vardır.[2]

---

1 Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 87, 47.
2 bkz. Aral, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, s. 137-144.

Eğer hukuk, kendi bağımsız otoritesini hâkim kılamazsa -ki bu da, o hukuk düzeninin toplumsal vicdandaki saygınlığı ve kabul edilebilirliği yanında, büyük oranda o hukuku idealize eden siyasî irade yardımıyla olur- o zaman toplumsal düzen, gruplar arasındaki güç ilişkilerine uygun bir biçimde kurulur. Bir grubun sahip olduğu güç, büyüklüğü ve etkinliği oranında kendi iradesini diğer gruplara kabul ettirir.[3]

Bu bağlamda düşünüldüğünde, zinânın en büyük günah ve yasaklardan biri olduğu bilindiği halde,[4] Hz. Peygamber'in (s.a.), *"Çocuk, doğduğu yatağın sahibine aittir, zinâ edene ise (neseb) mahrumiyeti vardır"*[5] buyruğu varken, babasının zinâ sonucu doğan oğlunu "kardeşimdir" diyerek nesebine alan idareciler[6]; girdiği bir borç ilişkisinin bâtıl olduğu, Hz. Peygamber'in (s.a.) bir hadisini delil getiren Ebu'd-Derdâ (r.a.) tarafından kendisine hatırlatılınca, "Ben bunda bir sakınca görmüyorum" diyebilen yöneticiler;[7] halife olduğu kendisine bildirildiğinde okumakta olduğu Kur'ân'ı kapatarak bir tarafa bırakıp, "Bu benimle senin ayrılman demektir" diyebilen[8] idarecilerin ta-

---

3 Aral, *a.g.e.*, s. 141-142. Genel olarak toplum-siyaset ilişkisi hakkında bkz. Tom Bottomore, *Siyaset Sosyolojisi* (çev. E. Mutlu), Ankara 1987; Mourice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi* (çev. Ş. Tekeli), İstanbul ts., (Varlık Yayınları).

4 el-İsrâ, 17/32; en-Nûr, 24/2; Wensinck, *Concordance* "*zny*" md. 2/345-348.

5 Buhârî, "*Husûmât*", 6; Müslim, "*Radâ*", 36-37; Ebu Davud, "Talâk", 34; Tirmizî, "*Radâ*", 8; Nesâî, "*Talâk*", 48; İbn Mâce, "*Nikâh*", 49; Müsned, 1/25: الولد للفراش وللعاهر الحجر

6 Taberî, *Târîh*, 5/214. İbnü'l-Arabî, bu "*istilhâk*" olayını -tuhaf bir biçimde- Ziyâd'ın sahâbî oluşuna ve bazı başka sebeplere binaen meşru sayar, bkz. *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 235, 238, 241.

7 Sahâbî Ebu'd-Derdâ (r.a.) bu söz üzerine: "Şimdi ben Muâviye'ye ne yapsam haklı değil miyim? Ben Allah Rasûlünden haber naklediyorum, o kendi düşüncesini söylüyor. Artık seninle aynı yerde oturmam" diyerek şehri terketmiştir. Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, 9/531: فقال أبو الدرداء : من يعذرني من معاوية؟ اخبره عن رسول الله ويخبرني عن رايه لا اساكنك بارض، فخرج أبو الدرداء من ولاية معاوية ولم يره ولم يسع مساكنته .

Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 84. Aynı Muâviye b. Ebî Süfyân, Buhârî'nin ve Ahmed b. Hanbel'in yer verdiği bir habere göre topluma şöyle bir konuşma yapmıştı: *"Kulağıma gelen bilgilere göre sizden bazıları Allah'ın kitabında yer almayan, Peygamberinden rivayet edilmeyen şeyler söylüyormuş. İşte onlar sizin cahillerinizdir."* Buhârî, *"Ahkâm"*, 2; *"Menâkıb"*, 2; Müsned, 4/94: İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 1/48: فإنه قد بلغني ان رجلا فيكم يتحدثون باحاديث ليست في كتاب الله ولا يؤثر عن رسول الله (ص) فاولئكم جهالكم.

Bu iki farklı tavır değişikliğinin nedenlerini, acaba siyasetin doğasında mı aramalıyız?

8 Müberred, *el-Kâmil*, 3/234: و تسمى بالخلافة فسُلّمَ عليه بها اوّل تسليمة والمصحف في حجره فاطبقه وقال : هذا فراق بيني وبينك .

vırları, işte hukukun toplum katmanlarındaki bu bağımsız otoritesini zedelemiştir.

Böylece hukuk, fesadı giderme ve adaleti ikâme etme şeklinde formüle edebileceğimiz temel fonksiyonlarını yerine getirmede siyasî destek bulamayınca da çözülmeler başlamıştır. Meselâ bizzat yöneticilerin alkollü içki kullanmaları dolayısıyla had uygulamalarında gevşeklik göstermeleri üzerine, halkın bir kısmı da bu illete mübtelâ olmuş, artık manastırlardaki içki ve eğlence partilerine *(meclisü'ş-şirâb)* katılır olmuştu. Ebu Ca'fer el-Mansûr zamanında, başta yahudiler olmak üzere hristiyanlarla birlikte kaçak içki tacirleri, en çok kâr eden kişiler durumuna gelmişti.[9]

Harun er-Reşîd'in kamu maliyesi politikalarına rehber olması için kaleme aldığı *Kitâbü'l-Harâc*'ında Ebu Yusuf (ö. 182/798), toplumda artık hadlerin hakkıyla uygulanmadığını, bunun da hapishanelerdeki suçlu sayısını artırdığını gayet nazik bir üslupla şöyle dile getirir: *"Ey halife! Görevli memurlarına hadleri uygulamalarını emretsen, hapis cezası alanlar kuşkusuz azalır. Suça eğilimli olanlar (fussâk ve ehl-i deâra) bundan korkar, işlemekte olanlar kötü fiilleri terkederler. Hapse girenler, böyle hususlara dikkat edilmediği için çoğalır. Yaptıklarının karşılığının had değil de hapis olduğunu görünce de önleri alınamaz."*[10]

Üzerinde bulunduğumuz eksiklikle ilgili olarak siyaset bilimcilerinin şu tesbitleri, bize hem ışık tutmakta hem de destek olmaktadır: Toplulukla kendisini çevreleyen tabiî gelişmeler arasında sürekli bir etkileşim vardır; siyaset gibi toplumsal kurumlar, bireylerin davranışları üzerinde doğrudan etkide bulunurlar.[11]

Diyânî, ilmî ve ahlâkî yönlerden parmakla gösterilen bir prens iken (Müberred, *el-Kâmil*, 3/234; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 249 vd.) iktidara geldiği günde Abdülmelik b. Mervan'da görülen bu anî değişikliğin nedenlerini, acaba siyasetin doğasında mı aramalıyız?

9 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/519; ayrıca bkz. 2/373-374. Muâviye ile bir gayri müslim vatandaş arasında geçen ve bu gayri müslimin mezkûr noktalara getirdiği eleştirileri için bkz. Müberred, *el-Kâmil*, 3/233.

10 Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 151.

11 Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 35.

Siyasetçilerde başlayıp topluma sirayet eden tefessühün boyutlarını, et-Taberî'nin (ö. 310/923) Emevîler dönemine ait olarak naklettiği bir şiir şöyle dile getirmektedir:

"Halifeye müjdeler verin!

Develerle taşınan mallar kum gibi

Atlar, şarap fıçıları ile tamburlar taşıyor

Bazen kalın, bazen ince sesleriyle Berberi kızları

Bazen defler, bazen de zurnalar çalınıyor

İşte bunlar dünyada senin içindir

Cennette ise sana çeşit çeşit süsler vardır."[12]

Muhaddis en-Nesâî'nin (ö. 303/915), *Sünen'inde* yer verdiği bir bilgiye göre Mervân b. Hakem (ö. 65/685), Yemâme Bölgesi'nde âmil olarak görev yapan Üseyd b. Hudayr'a "Muâviye bana, bir kimsenin malı çalınırsa onu nerede bulursa alabilir dedi" şeklinde bir mektup göndermiş ve uygulamanın böyle yapılmasını istemişti. Bunun üzerine Üseyd de şu cevabı vermişti: "Hz. Peygamber (s.a.), *"Bir kimse çalınmış bir malı satın alırsa, mal sahibi isterse bedelini ödeyerek müşteriden malı alır, isterse de hırsıza rücû eder"* buyurmuş; Ebu Bekir, Ömer ve Osman da aynı şekilde hüküm vermişlerdir." Mervân, Üseyd'in bu cevabî yazısını Muâviye'ye iletince, kendisine şöyle demişti: "Ne sen, ne de Üseyd bana hüküm beyan edemezsiniz! Aksine ben sizlere hükmederim. Öyleyse benim emrimi yerine getir!"[13]

Emevîlerin Mervân b. Hakem kolundan gelen yöneticilerin (Âlü Mervân ya da Mervânîler), müslümanlığı kabul eden ehl-i zimmeden hâlâ cizye vergisi almaya devam etmeleri de benzer bir hukuk ihlalidir. Hz. Peygamber'in (s.a.) *"Müslüman birisinin üzerinde cizye yoktur"* mealindeki açık hadisi bulunmasına[14]

---

12 Taberî, *Târîh*, 8/257'den Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, s. 111. Başka örnekler için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 129-130.

13 Nesâî, *"Buyû"*, 96: وكتب معاوية إلى مروان: إنك لست أنت ولا اسيد تقضيان عليّ ولكني اقضي فيما وُلّيت عليكما فانفذ لما أمرتك به.

14 Ebu Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 49, no: 121. Konuyla ilgili olarak bkz. Ebu Yusuf, *el-Harâc*, s. 122 vd.; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 5/2137.

rağmen onlar, cizyeyi aslî mantığından tamamen soyutlayarak bir tür kölelik vergisi (darîbetü'l-abd) olarak telakki ediyor ve kölenin müslüman olmasının, köleliğiyle ilgili bir değişiklik meydana getirmeyeceği zehabından hareketle bu verginin de düşmeyeceğini söylüyorlardı. Ömer b. Abdilazîz'in (ö. 101/720) işbaşına geçip de Irak valisi Abdülhamid b. Abdirrahmân'a gönderdiği meşhur talimata[15] değin bu uygulama devam etmiştir. Tabiînden Yezîd b. Ebî Hubeyb, söz konusu ihlâlin şenâetini şu cümleleriyle ortaya koyar: *"Peygamberinin ardından bu ümmetin elinden çıkan en korkunç üç özellik; Osman'ı katletmeleri, Kâbe'yi yıkmaları ve Müslümanlardan cizye almalarıdır."*[16]

Yöneticilerin kendilerini hukukla kayıtlı görmemeleri konusunda[17] yine ilk dönemlerle yani tabiîn dönemi ile ilgili birkaç örnek daha vermek istiyorum. Horasan'a gönderdiği komutanı Hakem b. Amr el-Ğıfârî'ye bir emirname gönderen Muâviye, elde edilen ganimeti askere paylaştırmadan önce içindeki altın ve gümüşleri ayırıp kendisine göndermesini ve geride kalanların dağıtılmasını istemişti. Ancak Hakem, el-Enfâl Sûresi'nin ganimet hükümlerini düzenleyen *"Sana ganimet ile ilgili soru sorarlar, de ki: Ganimetler Allah'ın ve Peygamberinindir..."*[18]; *"Bilin ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beştebiri Allah'ın, Peygamberin ve yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır..."*[19] meâlindeki ayetlerine atıfla, Allah'ın emrinin onun emrinden önce geldiğini bildirerek, Kur'ân'a ters düşen bu emri yerine getirmemiştir.[20]

İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) Davud b. Hind kanalıyla el-Mesrûk'tan (ö. 63/682) yaptığı rivayete göre Muâviye, müslümanın gayri müslime vâris olabileceğini öne sürmüş ve

---

15 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/150: أما بعد فإن الله بعث محمدا (ص) داعيا ولم يبعثه جابيا.
16 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/150: أَعْظَمُ مَا أَتَتْ هَذِهِ الامة بعد نبيها ثلاث خصال؛ قتلهم عثمان و إحراقهم الكعبة واخذهم الجزية من المسلمين.
17 Bir değerlendirme için bkz. Köprülü, *"İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?"*, s. 18-19; Schacht, *"Law and State: Islamic Religious Law"*, s. 394; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 83.
18 el-Enfâl, 8/1.
19 el-Enfâl, 8/41.
20 Taberî, *Târîh*, 2/251-252; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, s. 286.

Şam bölgesinde de bu yönde hüküm verilmesini temin etmişti.[21] Oysa bu hüküm Hz. Peygamber'in (s.a.) şu açık talimatına aykırıydı: *"Farklı dinlerden olanlar birbirlerine mirasçı olamazlar";*[22] *"Müslüman kâfire, kâfir de müslümana vâris olamaz."*[23] Bu tasarrufu el-Mesrûk; "İslâm'da Muâviye'nin verdiği bu hükümden daha tuhaf ve acâib bir hüküm verilmemiştir" diyerek garipsemiştir.[24] Muâviye daha sonra müslümanın kâfire mirasçı kılınması yönündeki kanaatini Ziyâd aracılığıyla ünlü kadı eş-Şurayh'a da (ö. 78/697) bağlayıcı bir emirname ile iletmişti. Kadı eş-Şurayh, önceleri doğru bildiği şekliyle hüküm verirken, bu emirnameden sonra siyasî merkezin tercihi doğrultusunda karar vermiş ve her defasında da "Bu, mü'minlerin emîrinin hükmüdür" diyerek, kendisinin aksi kanaatte olduğunu izhâr etmiştir.[25]

Başta el-Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis kaynaklarımızın, büyük sahabîlerden Ebu Saîd el-Hudrî'ye (r.a.) atfen yer verdikleri şu olay da ilginçtir: "Rasûlullah, Ramazan ve Kurban bayramı günlerinde namazgâha çıkar ve önce namazla işe başlardı. Namazı kılıp da selam verdi mi ayağa kalkarak cemaate karşı döner ve onlara va'z u nasihatte bulunurdu. Cemaat ise namaz kıldıkları yerlerde otururlardı. Eğer bir müfreze gönderme durumu varsa orada gönderir veya başka bir konu varsa orada emreder, sonra da oradan ayrılırdı. Ebu Sa'îd el-Hudrî devamla diyor ki: İşte bu durum (yani namazın hutbeden önce kılınması) Mervan b. Hakem'in Medine emirliğine kadar hep böyle olagelmişti. Bir bayram gününde ben, Mervan ile birlikte namazgâha çıktım. Vardığımızda bir de gördüm ki orada Kesîr b. Said'in kerpiçten yaptığı bir minber var. Mervan, namazı kıldırmadan minbere çıkmaya davranmaz mı? Hemen

---

21 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/146.
22 Ebu Davud, *"Ferâiz"*, 10; Tirmizî, *"Ferâiz"*, 16; İbn Mâce, *"Ferâiz"*, 6; Dârimî, *"Ferâiz"*, 29; Müsned, 2/187, 195: لا يتوارث أهل ملتين شتى
23 Buhârî, *"Ferâiz"*, 26; Müslim, *"Ferâiz"*, 10; Tirmizî, *"Ferâiz"*, 15; İbn Mâce, *"Ferâiz"*, 6; Dârimî, *"Ferâiz"*, 29; Muvatta', *"Ferâiz"*, 10; Müsned, 2/95: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم
24 Cassâs, *a.g.e.*, 2/146: ما أحدث في الإسلام قضية أعجب من قضية قضاها معاوية
25 Şa'bî kaynaklı bu bilgi için bkz. Cassâs, *a.g.e.*, 2/146.

elbisesinden yakaladım. O çıkmak için asılıyor, ben de bırakmamak için çekiyordum. Nihayet elimden kurtuldu, minbere çıktı ve namazdan önce hutbeyi okudu. Ona 'Vallahi siz (sünneti değiştirip) işi bozdunuz! İşe hutbeden başlanır mı?' dedim. O da cevaben 'Ya Ebâ Sa'îd, senin bildiğin o şey artık terk edildi' dedi. Ben de 'Asla olamaz. Benim bildiğim şey, bilmediğim şeyden vallahi daha hayırlıdır' dedim. Bunun üzerine 'İnsanlar namazdan sonra bizim hutbemizi dinlemeyecekleri için ben hutbeyi namazın önüne aldım' cevabını verdi."[26]

Hadisi şerh eden İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), Mervan zamanındaki hutbelerde bir kısım insanlara haksız yere sövgüler, diğer bir kısmına da aşırı övgülerde bulunulduğu için cemaatin hutbelerden nefret ettiğini ve bu sebeple dinlemeden çıktıklarını söyler. Böyle yapmakla Mervan, müslüman toplumu değil, İbn Hacer'in dediği gibi, kendi menfaatini ve maslahatını gözetmiş olmaktadır.[27]

el-Buhârî'nin naklettiği bir habere göre, Mekke'de bulunan Abdullah b. Zübeyr üzerine bir orduyla gelen Emevî valisi Amr b. Saîd b. el-Âs'a, Ebu Şurayh el-Huzâî isimli bir başka sahabî şöyle der:

"Ey emir! Bana izin verirsen sana, Rasulullah'ın Mekke Fethi'nin ertesi günü ayağa kalkarak buyurduğu bir sözü haber vereyim. O sözü, şu iki kulağım işitti. Allah'a hamd u sena ettikten sonra buyurdu ki:

> *"Mekke'yi haram bölgesi yapan Allah Teâlâdır, yoksa insanları değil. Bunun için Allah'a ve âhiret gününe iman eden kimseye Mekke içinde, ne kan dökmek, ne de bir ağacı kesmek helal olmaz. Şayet birisi 'Rasûlullah burada savaştı' diye ruhsat arayacak olursa ona, 'Allah yalnızca Rasûlü'ne izin vermiştir; size izin vermemiştir' deyin. Buna da zaten bir günün bir*

---

26 Buhârî, *"Îdeyn"*, 6; Müslim *"Îdeyn"*, 9; Nesâî, *"Îdeyn"*, 28; Ebu Davud, *"Salât"*, 107, 242; Tirmizî, *"Cumu'a"*, 15, *"Îdeyn"*, 20; Dârimî, *"Salât"*, 196; Muvatta', *"Sıfatün-Nebî"*, 12.

27 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/360, 362.

saati için izin vermişti. Ondan sonra bugünün hürmeti, dünkü hürmet derecesine döndü. Burada hazır olanlar, bulunmayanlara bu sözü tebliğ etsin!"

el-Buhârî'nin rivayetine göre, bu Peygamber ikazına Vali Amr, şu cevabı vermiştir:

"Ey Ebâ Şurayh! Ben senden daha iyi bilirim. Mekke hiçbir âsiyi, zimmetinde kan olan bir kaçağı, firar eden hiçbir hırsızı kurtaramaz."[28]

Şu anekdotu da Abdullah b. Umeyr anlatıyor: Bir cuma günü etrafı teftişe çıkan Haccâc, Şamlılara rastlayınca onları övmüş, Iraklılara rastlayınca onları yermiş, Cuma vakti çıktığı ve güneş neredeyse batma zamanına geldiği halde millete cuma namazını kıldırmamıştı. Neden sonra ezan okuttu ve cumayı, ikindiyi ve akşamı peşisıra cem' ederek kıldırdı. Karşı çıkan tabiîn ulema ve kurrâsını da ortadan kaldırdı,[29] o dönemlerin ünlü muhaddis-fakihlerinden Ebu'ş-Şa'sâ Câbir b. Zeyd'in (ö. 93/712), *"Haccac döneminde rüşvet vermekten daha hayırlı bir yol bulamadık"* sözü,[30] olayın bir başka veçhesine işaret etmektedir.

İşte yönetici elitin bütün bu diyânî eksiklikleri, başta bizim söylediğimiz, burada bir kere de İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) diliyle yer vereceğimiz şu sebep-sonuç ilişkisinin varlığını göstermektedir:

"Yöneticilerin çoğunluğu mal ve makam arzusuna mağlub olunca, îmanın hakikatinden ve dinin kemâlinden uzaklaştılar. Sonra içlerinden kimisi, dini öne çıkardı ama dinin tamamlayıcı unsurlarını görmezden geldi.

---

28 Buhâri, *"İlm"*, 37.

29 Cassâs, *a.g.e.*, 2/685-686. Yaşanan bu olay bize Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği şu Peygamber sözünü hatırlatmaktadır: *"Başınıza bir takım valiler gelip de namazları vaktinde kılmadıkları zaman haliniz nice olacaktır?"* Dedim ki: *"Ey Allah'ın Rasûlü, öyle bir zamana ulaşırsam bana ne tavsiye edersiniz?"* O da buyurdu ki: *"Sen namazını vaktinde kıl! Sonra onlarla kılacağın namazı kendine nafile yaparsın"*. Değişik lafızlarla birlikte bkz. Müslim, *"Mesâcid"*, 26, 238; *"İmâra"*, 62; Ebu Davud, *"Salât"*, 10; Tirmizî, *"Fiten"*, 72; *"Salât"*, 15; Nesâî, *"İmâmet"*, 18; Dârimî, *"Salât"*, 25.

30 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/2035.

Kimisi de bu sonunculara muhtaç olduğunu düşündü ama birbirine aykırı olacağı inancıyla bu defa o da dinin asıllarından yüz çevirdi. Böylece onların nazarında din, yücelik ve üstünlük makamında değil, aşağılık ve zillet derekesinde yer bulmuş oldu. Dindar müslümanların çoğuna da dini kemale ulaştırma noktasında acizlik ve inandıklarını yaşamada bela ve zorluklar sökün edince sabırsızlık hâkim oldu ve gidişatı zaafa uğradı. Bunun yanında gerek kendisinin gerek başkalarının yararının bu şekilde sağlanamayacağını düşünenler de bu gidişata boyun eğdiler."[31]

31 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, s. 84: ولما غلب على كثير من ولاة الأمور إرادة المال والشرف صاروا بمعزل عن حقيقة الإيمان وكمال الدين.

II. Irkçı Siyasî Anlayışlar ve Fıkıh

"Göklerin ve yerin yaratılması, renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması O'nun alametlerindendir; bunda, kuşkusuz, bilgiye (anlama ve kavrama yeteneğine) sahip insanlar için dersler vardır." (er-Rûm, 30/22)

Râşit halifeler döneminden sonra gelen siyasî idarelerin takip ettiği Arap ırkçılığı politikası, dolaylı olarak hukuka yansımıştır. Birçok müellif, Emevî politikalarının temelinde böyle bir milliyetçilik anlayışının yattığını söylemektedir.[32]

Bu cümleden olarak burada, devlet başkanlığına hak sahibi olabilmedeki *Kureyşîlik* şartını, evlilikte *denklik/kefâet* ile ilgili kıstasları ve *muvâlât* akdi anlayışlarındaki bazı tezahürleri örnek olarak hatırlayabiliriz. Yeterince irdelenmiş olan ilk konudan sarf-ı nazar ederek[33] diğerlerine temas edeceğim.

Bilindiği gibi, İslâm hukukçularının çoğunluğu, evlilik akdinin bir lüzum şartı olarak, evlenecek taraflar arasında erke-

---

32 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/20, 22; Hudarî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, s. 573-575; Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 34-35; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, s. 40; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 83; Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, s. 20 vd.; Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 71 vd; Yiğit, *"Emmiler"*, DİA., 11/110.

33 Bu konuyla ilgili olarak şu mufassal makaleye bkz. M. Said Hatiboğlu, *"İslâmda İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşîliği"*, AÜİFD. c. 23 (1978) s. 121-213.

ğin kadına denk olması anlamında belli bir denkliğin varlığını ararlar.[34] Gerçekte *"Üç şeyi geciktirme: Vakti geldiğinde namazı, hazır olduğunda cenazeyi ve dengini bulunca evlenecek kızı"*[35] hadisi, eşler arasında denkliğin gözetilmesini önermektedir.

Hakikaten de denklik, hem bizzat evlenecekler için, hem de onların aile ve yakınları için kaynaşmayı ve ülfeti temin edecek, üstelik bunu sürekli kılacak bir unsurdur. Bunun için dindarlık, iyi ahlâk sahibi olmak, ekonomik ve sosyokültürel seviye yakınlığı gibi tabiî denklik şartları aranmıştır. Fakat buna karşılık, Mâlikîler dışında diğer büyük mezhepler, söz konusu denklik zımnında ırkla ilgili kıstaslar da getirmişlerdir. Buna göre, Arap ırkından olmayanlar yani a'cemîler, Araplara denk olamaz.[36]

Kur'ân'ın, müminleri kardeş sayan; üstünlüğü takvaya bağlayan; ırk gerçeğini Allah'ın bir kudret göstergesi ve tanışıp elbirliği içinde dünyayı imar etme işinin katalizörü olarak sunan yaklaşımlarına;[37] müslümanca yaşayış düzeyi çok düşük olanlara, şu veya bu nesepten gelişinin fayda vermeyeceğini belirten Nebevî yoruma[38] ve Hz. Peygamber (s.a.) dönemindeki evlilik örneklerine ters düşen bu hükmün temelinde, öyle anlaşılıyor ki, siyasetin ırkçı rengi bulunmaktadır.[39]

Gerçekten de Asr-ı Saadet evliliklerine baktığımızda, azatlı bir köle olan Zeyd b. Hârise'nin, bir Hâşimî hanımefendisi Zeyneb bint Cahş ile; aynı Zeyd'in oğlu Üsâme'nin Kureyş eşrafından Fatıma bint Kays ile; Habeşli bir köle olan Bilâl'in,

---

34 Şâfiî, *el-Ümm*, 5/30-31; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/23-241; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/200-202; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/27-30; bkz. Mâlik, *el-Müdevvene*, 2/170.

35 Tirmizî, *"Salât"*, 13; İbn Mâce, *"Cenâiz"*, 17, 18; Müsned, 1/105.

36 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/22-25; Nevevî, *Ravdatü't-Tâlibîn*, 5/425; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/28-29.

37 er-Rûm, 30/22; el-Hucurât, 49/10,13; el-Beyyine, 98/7.

38 Ebu Davud, *"İlm"*, 1; İbn Mâce, *"Mukaddime"*, 17; Dârimî, *"Mukaddime"*, 32; Müsned, 2/252.

39 Portekiz dilinde ırk anlamına gelen *casta* kelimesinden türeyen ve Hind alt kıtasında görülen *kast sistem*inde de toplumsal sınıflaşmanın en katısı görülmektedir. Bu sistemde de kastlararası evlilikler yasaktır. Ne garip bir rastlantıdır ki, kast sisteminin oluşumunda da dînî-siyasî kökenler vardır. bkz. Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 178.

Aburrahman b. Avf'ın kızkardeşi Hâle ile; Sübeyte'nin kölesi Salim'in, Ebu Huzeyfe'nin kızkardeşi Hind ile evlendiklerini[40] görüyoruz.

İşte saltanat idarelerinin ırkçı siyasî temelleri ve bu temelin selameti için uydurulmuş rivayetler, bu Kur'ânî ve Nebevi gerçekleri karanlıkta bırakmıştır.

Bu yönelişin arkasında, bizce, tarihin eski dönemlerinden beri yaşayagelen ve siyaset biliminde işlenen *"seçkinci kuramlar"*ın[41] rolü bulunmaktadır.

Ebu Hanîfe'nin de, bir vesile ile mevâlîden olduğu için kendisini Araplara denk görmediğini[42] kaydeden Yunus Vehbi Yavuz, kefâetle ilgili olarak zikredilen bu ictihadın arkasında şöyle bir siyasî mülâhazanın yattığını söylemektedir: "Ebu Hanîfe, siyasî düşüncelerle ve kendini baskıdan kurtarmak için, bir mazeret olarak kavmiyetçi bir yöneticiye karşı onu kendi silahı ile vurmak için böyle bir ictihadda bulunmuştur."[43]

Benzer bir başka yöneliş de, bazı hukukçuların velâ anlayışında kendisini göstermektedir. Mevâlîden olan Ebu Hanîfe ve onun öğrencileri, Mâlikî ve Şâfiîlerin aksine *velâu'l-muvâlât* denen bir tür ferdî dayanışma akdini kabul etmişlerdir.[44] Bu kabulün arkasında bazı sahabî görüşlerine atıf yapılsa da,[45] bize öyle geliyor ki, ırkçı politikalar ve anlayışlar karşısında mevâlîye toplumsal konum kazandırma niyeti de bulunmaktadır. Nitekim bu tür bir velâ sözleşmesinde, velâya tâlib olan şahsın *"evlâd-ı Arabdan"* olmaması şart koşulmuştur. Bunun gerekçesi de, "Araplar arasında kabile ve aşîret teşkilatı mev-

---

40 Bu örneklerle beraber başkaları için bkz. Buharî, *"Nikah"; 15-16*; Serahsî, *el-Mebsût, 5123;* Hatiboğlu, *"Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine"*, s. 9.

41 bkz. Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, s. 81 vd; Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, s. 271 vd.

42 bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 5/22-23: و أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان من الموالي فتواضع ولم ير نفسه كفءً للعرب.

43 Yavuz, *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkileri"*, s. 127.

44 Kudûrî, *el-Kitâb*, 3/139; Serahsî, *a.g.e.*, 30/43; Merğînânî, *a.g.e.*, 3/274.

45 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/43, 8/91.

cut ve bu suretle aralarında tenâsur carî olduğundan muvâlât akdine hacet yoktur."[46] biçiminde tesbit edilmiştir.

Arap-mevâlî ayırımı öyle boyutlara ulaşmıştır ki,[47] İslâm hukukunun *ehl-i rey* ve *ehl-i hadis* tarzında iki köklü ayrı yönelişte gelişmesinin arka planında, üstat, muhit ve malzeme farklılığı yanında, bazı iddialara göre mevâlî-Arap çekişmesinin de etkili olduğu söylenmektedir.[48]

Nitekim Abbasîler döneminin ünlü *"eserci"* fakihi Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/813), reyci yaklaşımları bid'at sayıp onun ortaya çıkışını mevâlîye bağladıktan sonra şöyle dediği nakledilmiştir: "Ebu Hanîfe ortaya çıkana kadar Kûfelilerin durumu normaldi. Musa der ki: Ebu Hanîfe, ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir. Reyi ortaya çıkaranlar üç kişidir ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medîne'de Rabîa (ö. 136/753), Basra'da Osman el-Bettî (ö. 145/760), Kûfe'de Ebu Hanîfe".[49] Zührî de (ö. 124/741) bir vesileyle, mevâlînin kendi reyleriyle hüküm vererek halkı ifsad ettiğini söylemişti.[50]

Siyasî idarenin taşıdığı ırkçı yaklaşımlar, toplumda da çeşitli dozlarda akis bulmuştur. Meselâ Emevîlerin zâlim sıfatıyla tanınan kudretli valisi Haccâc b. Yusuf, Kûfe'nin önde

---

46 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/1843, 1995, Merğînânî, *el-Hidâye*, 3/274; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 9/229; Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye*, 4/69.

47 Bu konuda bkz. Cemal Cevde, *el-Avdâ'u'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fi Sadri'l-İslâm* (Amman 1989); Mısrî Cemîl A., *el-Mevâlî ve Mevkıfu'd-Devleti'l-Ümeviyye minhum* (Amman 1988); Cümeylim Abdülaziz M., *Vad'u'l-Mevâlî fi'd-Devleti'l-Ümeviyye* (Beyrut 1993); Mahmud Mikdâd, *el-Mevâlî ve Nizâmu'l-Velâ*, Dımaşk 1988; Câbirî, *İslâmda Siyasal Akıl*, s. 479 vd.; Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, İstanbul 1996.

48 Kılıçer, *"Ehl-i Rey"*, DİA, 10/523.

49 İbn Abdilber, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, s. 496; Kılıçer, *"Ehl-i Rey"*, DİA, 10/523. Aynı sözün Süfyân es-Sevrî'den (ö. 161/778) nakli için bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/395.

50 Kılıçer, *"Ehl-i Rey"*, DİA, 10/523. Urve b. Zubeyr'in (ö. 97/712) benzer bir sözü için bkz. İbn Abdilber, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, s. 479,481; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/394-395. Aynı Zührî, "Yahu her tarafta mevâlî hâkim olmuş, neredeyse minberde onlara hutbe okunacak da Araplar da bunu aşağıda dinleyecek" diyen halife Hişâm b. Abdilmelik'e şunu hatırlatmıştır: *"Müminlerin Emîri! Bu, Allah'ın işi ve dinidir. Kim onu korursa, efendi olur; kim de zayi ederse sâkıt olur"*. bkz. İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadis*, s. 247 (şârih Ahmed M. Şâkir'in notu). Aynı doğrultuda başka yaklaşımlar için bkz. Müberred, *el-Kâmil*, 4/13-16.

gelen âlimlerinden Saîd b. Cübeyr'i (ö. 95/714) kadı olarak atamak istediğinde Arapların tepkisini çekmiş ve onların, kadılık görevini ancak bir Arabın yapabileceğini söylemeleri üzerine Saîd'i ancak kadı yardımcısı olarak atayabilmişti.[51] Benzer bir durum, Ömer b. Abdilaziz'in Mısır'a tayin ettiği müftîler dolayısıyla yaşanmıştı. Birçok kaynağın kendisine râşit sıfatını layık bulduğu bu Emevî halifesi, Yezîd b. Ebî Hubeyb ile Abdullah b. Ebî Ca'fer isimli mevâlîleri görevlendirdiğinde kınanmış, o da şu mukabil cevabı vermişti: "Mevâlî sırf kendi gayretiyle bu makama yükselirken, siz Araplar geri kalmışsa ben ne yapabilirim?"[52]

İmam Şâfiî de, namaz imametine kimlerin ehil olacağını anlattığı bir yerde, bütün dînî-taabbüdî nitelikler yanında Arap ve üstelik Kureyşli olmayı da sayar. el-Ümm' den takip edelim:

"Fıkıh ve kıraat bakımından eşit iseler daha yaşlı olanı imam olur. Aralarında nesep sahibi kimse bulunduğu halde daha düşük birini de imamete geçirebilirler. Ama nesep sahibini öne geçirseler, o imamet makamı faziletli bir makam olduğu için bu daha güzel olur. Zira Allah Rasûlü (s.a.) *"Kureyşi öne geçirin, onu aşmayın!"* buyurmuştur. Onun için ben, eğer Kureyşli biri varsa onun imam yapılmasını, bu hadise istinaden uygun buluyorum."[53]

İmam Şâfiî'nin buradaki nesepten kasdının, nikâhlı birlikteliğe bağlı olan sahih nesep olmadığını, bir başka ifadeyle zinâ ürünü kişinin *(veledü'z-zinâ)* imametini söz konusu etmediğini, takip eden şu mütâlaâsından anlıyoruz:

"Seçim, söylediğim gibi fıkıh, Kur'ân bilgisine ve yaş ile nesebe göre yapılır. Eğer bir a'râbî bir muhacire ya da bir bedevi bir şehirliye imam olacak olsa, bunda inşaallah bir beis yok-

---

51 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 446; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 1/24-25.
52 Makrîzî, *el-Hıtat*, 4/143.
53 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/283: ولو كان فيهم ذو نسب فقدموا غير ذي النسب اجزاهم . وإن قدموا ذا النسب اشتبهت حالهم في القراءة والفقه كان حسنا لان الإمامة منزلة فضل وقد قال رسول الله (ص) : قدموا قريشا ولا تقدموها . فاحب ان يقدم من حضر منهم اتباعا لرسول الله (ص)

tur; fakat ben bütün açılardan tam faziletli olanların imamete geçmesini daha uygun buluyorum."[54]

Topluma sirayet eden mezkûr ırkçı temayüller, eşyayı hukuken algılayış ve kullanışta bile etkisini gösterebilmiştir. Bu cümleden olarak İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), fıkhî sistematiğin *siyer* yani devletler hukuku bölümüne ait ictihatlarını derlediği meşhur eseri *es-Siyeru'l-Kebîr'de* şöyle bir cümleye yer verir:

"Bir kişinin İran yayı (el-kavsü'l-fârisiyye) ile atış talimi yapmasında bir sakınca yoktur."[55]

"Ehl-i harbin suyunu kesme, kalelerini yakmak ve onlara karşı mancınık kullanmak" başlığı altında, İmam Muhammed'in bu cümleyi sevketmesindeki arka planı, şârih es-Serahsî'den (ö. 483/1090) takip edelim:

"Onun böyle bir hükmü belirtmesinin sebebi, birçok kişinin İran yayı ile atış yapmanın mekruh olduğunu düşünmeleri ve bu konuda bir hadis rivayet etmeleridir. Ne var ki, bu hadis hem umumî belvâya (herkesin bilip uygulayageldiğine ve genel ihtiyaca) ters olduğu için şâzdır; hem de Kur'ân'a aykırıdır. Zira Yüce Allah, *'Onlara karşı gücünüz yettiğince kuvvet hazırlayın!'* (el-Enfâl, 8/60) buyurmaktadır. İran yayı ile atış yapmak da kuvvet hazırlamaya dâhildir. Birileri çıkar da 'Bu yay Acem işidir; mücahidin Arap işi olan şeyleri kullanması gerekir' iddiasında bulunursa, biz de cevaben deriz ki, mancınık da Acem işidir, ama Selmân el-Fârisî'nin delaletiyle Rasûlullah onu Tâif'te kullanmıştır. Aynı şekilde hendek kazmak da Acem işidir, ama yine Selmân'ın delaletiyle Rasûlullah, hendek kazmıştır... Bir işin veya şeyin Acem ya da Arap malı olması önemli olmadığı gibi, o gün müslümanların onu bilip bilmemesi de önemli değildir."[56]

---

54 Şâfiî, *a.g.e.* 1/284: و الاختيار ما وصفت من تقديم اهل الفقه و القرآن و السن و النسب. و إن امّ أعرابي مهاجرا أو بدوي قرويا فلا باس إن شاء الله تعالى إلا اني احب ان يتقدم أهل الفضل في كل حال في الإمامة.
Hanefîler ise nesepte şerefli olmayı, imamete liyakatte son ölçüt olarak görürler. bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/349.

55 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebir*, 4/1484.

56 Serahsî, *a.g.e.*, 4/1484.

III. Fıkıh Edebiyatının Tür Zenginliği ve Muhteva Açılımında Siyasetin Etkisi

"Şeytana ve putlara kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere, onlara müjde vardır. Sözü dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! Allah'ın doğru yola eriştirdiği kimseler işte onlardır; işte onlar akıl sahipleridir"(ez-Zümer 39/17-18)

Baskıcı siyasetin bir başka etkisi, fıkıh edebiyatının yelpaze daralmasında kendisini göstermiştir. Ortaya çıkış ve gelişme sürecinde -ki bu süreç Emevî ve Abbasî saltanat idareleri altında yaşanmıştır- daha çok *ibadet, siyer, mâliye* ve *miras* konularının tedvin edildiğini, buna karşılık, devlet yapılanması ve yönetimi, kişi-devlet münasebetleri, ya da merkezî-mahallî idare ile ilgili konuların yeterince ele alınmadığını görüyoruz.[57]

Ülkemizin önde gelen İslâm hukukçularından Hayreddin Karaman, sadedinde bulunduğumuz nokta ile ilgili olarak şunları söyler:

"Kamu ve özel kısımlarıyla İslâm hukuku, fıkıh kitaplarında ele alınmış, ayrıca kamu hukukunu (esas teşkilât, idare ve ce-

---

57 İslâm hukuk edebiyatının ortaya çıkış ve ilk gelişim seyri hakkında bkz. Şafak, *İslâm Hukukunun Tedvini*, s. 52 vd.; Yaman, *"Neş'etü Edebi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Tatavvuruh"*, s. 171-182.

zayı) ilgilendiren konularda, *el-ahkâmu's-sultâniyye, es-siyâsetü'ş-şer'iyye* isimleriyle kitaplar yazılmıştır. Fıkıh kitaplarında *"hilâfet, saltanat, idare, şûra"* gibi bir bölüme rastlamak mümkün değildir. Hilâfet ve saltanatla ilgili bazı bilgiler ve hükümler cuma namazı, kaza ve ceza bölümlerine serpiştirilmiş, dolaylı ve dolayısıyla açıklamalar yapılmıştır. İçine fare düşen kuyuların temizlenmesi, kadının âdet görmesi gibi konulara özel bölümler tahsis edildiği ve sayfalar ayırıldığı halde, devlet ve toplum hayatının temelini teşkil eden konularda âdeta sükûtun tercih edilmiş olması tabîî değildir. Saltanat ve siyasetle ilgili kitaplar da hem sayı, hem de muhteva bakımlarından yetersizdir. Bu kitaplar, Kur'ân-ı Kerîm'in, Sünnet'in ve râşid halîfeler devri uygulamalarının lafız ve ruhundan hareketle esas teşkilât ve idare konularında İslâm'ın getirdiği ilkeleri ve hükümleri ortaya koyacak, tartışacak yerde, emr-i vâkîleri (saltanat ve istibdadı) kitabına uydurmak ve meşrulaştırmakla meşgul olmuşlardır."[58]

Aslında klasik eserlerin ve her mezhebin *ümmehâtü'l-kütüb*'ünün tedvin edildiği[59] bu dönemdeki söz konusu yelpaze daralmasının esas sebebini, Hasen el-Basrî (ö. 110/728) ile ilgili şu olay gözler önüne sermektedir:

Rabî b. Ebi'l-Esved, Hasen el-Basrî'nin yanına gelerek sorar: Ey Ebâ Saîd! Elbiseye bulaşan bitin kanı hakkında ne dersin? Namaz kılınabilir mi? Basralı fakih şu cevabı verir: Müslümanların kanlarını, neredeyse köpek kanı gibi akıtan birisinin, gelip de bitin kanı hakkında soru sorması ne kadar garip değil mi?[60]

---

58 Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*, 3/260; ayrıca bkz. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 34-35, 38.

59 Meselâ İmam Mâlik, *el-Muvatta*'yı Ebu Ca'fer el-Mansûr'un isteği üzerine (bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 41; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/192; Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 178); Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc'ı*, Harun er-Reşîd'in isteği üzerine (bkz. *Harâc*, s. 3); Şâfiî, *er-Risâle'yi* Abdurrahman b. el-Mehdî'nin isteği üzerine (bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/64-65; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 72-3; Ahmed M. Şakir, *er-Risâle*'ye yazdığı önsöz, s. 11) kaleme almıştır.

60 Câhız, *el-Hayevân*, 1/225'ten Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, s. 76. Hasen el-Basrî'nin siyasete ilişkin yorum ve kanaatleri için bkz. J. Obermann, *"Political Theology in Early İslâm: Hasan el-Basrî's Treatise on qadar"* Journal of The American Oriental Society, v. l (1935), s. 138-162.

Daha sonraları, Abbasî Halifesi el-Mansûr'un, yönetimle ilgili alanlarda Ebu Hanîfe'ye görüş açıklama yasağı koyması da[61] aynı mahiyette bir olaydır.

İşte bu hava, fıkıh literatürünün bilenen haliyle şekillenişinde ve şekillenirken bazı alanların özelleşememesinde belirleyici olmuştur. Meselâ bazı müellifler Ebu Hanîfe'nin *"Siyer"* isimli bir kitap yazmasının arka planında da siyasî baskıların yer aldığını söylemektedirler. Şöyle ki, siyasî çekişmeler yüzünden fırkalar doğmuş, gerek bunlarla mücadele ve gerekse kendi yönetimlerini kuvvetle yerleştirmek için Emevî idaresi, gittikçe artan bir şiddet politikası izlemeye başlamıştır. Temas ve nasihatlerle hükümeti düzeltme teşebbüsleri olumlu bir netice vermeyince, Ebu Hanîfe, herhangi bir idarenin meşruiyet şartlarına, muhalefet metotlarına ve gerekiyorsa fiilî mücadeleye dönük kanaatlerini serdedebilmek için *"Siyer"*ini yazmıştı.[62]

İmam Mâlik'in hayatını anlattığı eserinde Mısırlı yazar Emîn el-Hûlî (ö. 1966), *el-Muvatta*'nın ortaya çıkışında belli oranda siyasî çekişmelerin rol oynadığını şöyle belirtir: Ebu Ca'fer el-Mansûr, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) faktöründen çekiniyordu. İnsanlar onun halkasına rağbet edip öğrencilerinin sayısı dörtbini aşınca, halkın şiî fikir ve yönelişlere meyledeceğinden korkan el-Mansûr, insanları bundan alıkoyup aksi istikamete sevkedecek bir eserin yazılmasını istemişti.[63]

Fakat İmam Mâlik ile Ca'fer es-Sâdık arasındaki müsbet ilişki[64] ve *el-Muvatta*'nın yazılışının, önce de değindiğimiz daha sahih bilinen sebebi, böyle bir ihtimali bizce zayıflatmaktadır.[65]

Belli konularda özel eserler yazamayan fukaha, siyasî-idarî ictihatlarını başka eserlerin satır aralarında söylemek zorunda

---

61 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 61.

62 Hamidullah, *"Serahsî'nin Devletler Umumî Hukukundaki Hissesi"*, s. 18-19.

63 Emîn el-Hûlî, *Mâlik b. Enes*, s. 371'den Ahmed Abdülhüseyn, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn*, s. 180.

64 bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 6/256; Esed Haydar, *el-İmâmu's-Sâdık ve'l-Mezâhibi'l-Erba'a*, Necef 1958, 2/222 vd.

65 Ayrıca bkz. Nevin Abdülhâlık, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 296-271; M.Yusuf Guraya, "Historical Background of the Compilation of the Muwatta of Malik b. Enes", *Islamic Studies*, 7/4 (1968).

kalmıştır. Meselâ, Hanefî doktrininin ilk literal tesbiti ve gelişmesini büyük oranda kendisine borçlu olduğumuz *Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî* (ö. 189/805), bu sıkıntıyı çekenlerden sadece bir tanesidir. es-Serahsî'nin (ö. 483/1090), Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Muhammed b. Semâ'a'ya (ö. 233/847) dayanarak verdiği bilgiye göre İmam Muhammed, *Kitâbü'l-İkrâh*'ı yazıp da zorlama ile alınan bey'atin ve yapılan yeminin geçersizliğini beyan edince, onu kıskananlar halîfeye çıkıp *"eş-Şeybânî, senin hırsız ve haksız olduğunu yazıyor"* diye ihbar ederler. Buna çok kızan halîfe, kendisini çağırtır. Önce vezirin hışmına uğrayan eş-Şeybânî, durumu izah etmeye çalışırken, işin akıbetini kavrayan İbn Semâ'a sür'atle onun evine yönelir. Evin kuşatıldığını görünce, komşu duvarlardan atlayarak içeri girer ve söz konusu kitabı aramaya başlar. Nihayet bulur bulmaz, polis kordonunu yarıp kitabı koruyamayacağı için onu derhal evin kuyusuna atar ve kendisini de gizler. Bir süre sonra eve baskın yapılır, kitaplar teftiş edilir, fakat iddia edilen kitap bulunamaz. Bunun üzerine halîfe, İmamdan özür diler ve hediyeler vererek uğurlar. Günler sonra eş-Şeybânî tekrar aynı kitabı yazmaya niyetlenir ama yaşanan olayın hatırası buna engel olur. Bir müddet sonra kuyusunun su renginin bozulduğunu gören İmam, kuyuyu temizletmek üzere işçiler tutar. Kuyuya inen işçiler, bu arada taşların arasına sıkışmış ve hiç su almamış kitabı da bulup çıkarırlar. Artık kitabına kavuşan İmam Muhammed, gizli gizli üzerinde çalışmaya başlar ve nice zaman sonra onu kamuoyuna sunar.[66] Kim bilir, jurnalde (siâye) bulunup da birinin mağduriyetine sebep olan iftiracıların, mağdura verdikleri zararı tazmin etmeleri yönündeki ictihadının[67] arka planında belki de bu tür haksız uygulamalar yatıyordu.

Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) *el-Harâc* isimli eserinin mukaddimesinde yer verdiği, halifeye dönük tavsiyelerini de kanaatimce aynı bağlamda değerlendirmek gerekir. Harun er-Reşîd'in (ö. 193/809), *karne, öşür, sadaka, zekât* ve *cizye* hakkında bir mü-

---

66 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/40.
67 bkz. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* (*el-Hindiyye* ile birlikte), 6/413.

racaat kitabı hazırlaması teklifine binaen yazdığı *el-Harâc'ın* başında, aslında konuyla *yani kamu maliyesiyle* doğrudan ilgisi olmadığı halde o, neredeyse yönetimin dînî, hukukî ve ahlakî temellerine yer vermiştir:

> *"Devlet yapılanması doğruluk ve adalet üzere değilse, Allah o yapılanmanın temellerini sahiplerinin ve avânesinin tepelerine yıkar. Bu sebeple bu ümmetin ve halkın işlerinden Allah'ın sana tevdi ettiği görevleri zâyi etme, zira görevdeki kuvvet/başarı, Allah'ın izniyledir."*[68]
>
> *"Çobanların efendilerine hesap vermesi gibi, yöneticiler de Rablerine hesap verirler. Öyleyse Allah'ın seni tayin ettiği bu yönetim işinde hakkı/adaleti hâkim kıl! Çünkü kıyamet gününde Allah'ın karşısında en bahtiyar çoban, halkını mutlu eden çobandır. Sen sapma ki, raiyyen de sapmasın."*[69]
>
> *"Yöneticinin zulmü, halkın helak olması demektir. Güvenilmez ve hayırsız insanlarla yardımlaşması da bütün toplum için bir felakettir."*[70]

Burada Abbasî döneminde yaşayan ve Hanefîlerin zirve isimlerinden biri olan el-Cassâs'ı da (ö. 370/980) hatırlatmak istiyorum. el-Cassâs, yöneticilerden kaynaklanan siyasî baskılara karşı nasıl tavır alınacağına ilişkin kanaatlerini, *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun! İşte onlar kurtuluşa erenlerdir"*[71] ayetiyle ilgili hukukî hükümleri incelerken serpiştirir. *Ahkâmu'l-Kur'ân'*ından takip edelim:

"... Rasûlullah *'Siz hepsini yapamasanız da ma'rûfu emredin; siz hepsinden elçekemeseniz de münkerden nehyedin'* buyurarak, bazı vaciplerin yerine getirilmesinde kişinin kusuru bulunsa da nasıl yine mükellef oluyorsa, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i

---

68 Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 3: وليس يلبث البنيان إذا أسس على غير التقوى أن يأتيه الله من القواعد فيهدمه على من بناه و اعان عليه؛ فلا تُضَيِّعَنَّ ما قلدك الله من امرهذه الأمة و الرعية فان القوة في العمل بإذن الله.
69 Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 3: إن الرعاة مؤدون إلى ربهم ما يؤدي الراعي إلى ربه. فاقم الحق فيما ولاك الله و قلدك ...
70 a.mlf., *a.g.e.*, s. 5, ayrıca bkz. s. 6-17.
71 Âlü İmrân, 3/104.

ani'l-münker farzının da tıpkı onun gibi olduğunu belirtmiştir. Bu ümmetin ulema ve fukahasının öncekileri de sonrakileri de bu görevin vacip olduğunu inkâr etmemişlerdir. Ashab-ı hadîsin bazı cahilleri ile haşivciler hariç. Bu sonuncuları, isyankârlarla savaşı inkâr etmişler, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerin silah gücüyle yapılmasını onaylamamışlardır. Ve yine bunlar, silaha başvurmak ve isyancılarla savaşın kaçınılmaz olduğu zamanlarda emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkerde bulunmayı *"fitne"* olarak isimlendirmişlerdir. Oysa Yüce Allah'ın şu sözünü bilip dururken: *"Yoldan çıkanlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşın!"*[72] Ayrıca bunlar zulmeden ve Allah'ın haram kıldığı canları haksız yere katleden bir sultanla mücadele edilmeyeceğini; sultanın dışında herhangi biri bu fiilleri işlerse, ancak onunla silaha başvurmaksızın el ve dil ile mücadele edileceğini iddia ederler. Bu iddialarıyla onlar, ümmetin başına, düşmanlarından daha büyük bir bela olmuşlardır. Çünkü onlar böyle söylemekle, toplumun isyancılarla mücadele etme şevkini ve sultanın zulmüne karşı durma azmini kırmışlardır. Böylece fâcirler, hatta mecûsîler ve İslâm düşmanları hâkimiyeti ellerine geçirmiş, cepheler kaybedilmiş, zulüm yaygınlaşmış, ülke harab olmuş, din ve dünya beraberce elden gitmiş; zındıklar, aşırılar, putperestler ve mazdekler türemiştir. İşte bütün bunlara, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini terketmeleri ve azgın/zalim sultana karşı çıkmayışları sebep olmuştur. Allah yardımcımız olsun."[73]

el-Cassâs aynı şekilde, *"Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah 'seni insanlara önder kılacağım' demişti. O, 'soyumdan da' deyince, 'Zalimler benim ahdime erişemez' buyurmuştu."*[74]

---

72 el-Hucurât 49/9.
73 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* 2/50-51: وزعموا مع ذلك أن السلطان لا ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التي حرم الله وإنما ينكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير سلاح، فصاروا شرا على الأمة من أعدائها المخالفين لها.
74 el-Bakara, 2/124; Cassâs, *a.g.e.*, 1/97-98.

"Ey inananlar! Siz kendinize bakın; doğru yolda iseniz sapıtan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah'adır; yapmakta olduklarınızı size haber verecektir'[75]

"Onları biz yeryüzüne yerleştirirsek namaz kılarlar, zekât verirler, uygun olanı emrederler ve fenalığı yasak ederler. İşlerin sonucu Allah'a aittir."[76]

"Allah, içinizden inanıp yararlı iş işleyenlere vâdetti ki, onlardan öncekileri nasıl hükümran kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümran kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak; korkularının ardından kendilerini tam bir güvene erdirecektir..."[77]

"Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin! Eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldırganlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşın!..."[78] ayetlerini incelediği yerlerde de telmih ve ta'rîzler yoluyla siyasî değerlendirmelerine yer verir.

Son bir örneği de es-Serahsî'den (ö. 483/1090) vereyim. Zâhiru'r-rivâye edebiyatının bu en büyük şârihi, yöneticilere yaptığı samîmi nasihatler dolayısıyla hapse atılmış ve *el-Mebsût*'undaki kendi ifadelerinden anlaşıldığına göre, Cuma namazından alıkonulmuş,[79] ailesinden, çocuklarından ve kitaplarından mahrum bırakılmış,[80] esir muamelesine maruz kalmış[81] bir âlim-müellif olarak, kişinin müslüman olduğu sıradaki zilyedliği ile ilgili meseleleri tartışırken bir vesile ile şunları yazdırmıştır:

"Devlet gücü ile kendisine hâkimiyet kurulmuş olması ve kişinin devlet otoritesine boyun eğmesi, onun köle olduğunu

---

75 el-Mâide, 5/105; Cassâs *a.g.e.*, 2/685-687.
76 el-Hac 22/41; Cassâs *a.g.e.*, 3/362-363.
77 en-Nûr, 24/55; Cassâs, *a.g.e.*, 39479.
78 el-Hucurât 49/9; Cassâs, *a.g.e.*, 3/595-601.
79 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192: هذا آخر شرح العادات... أملاه المحبوس عن الجمع و الجماعات...
80 Serahsî, *a.g.e.*, 12/108: انتهى شرح الصِّفَارِ من الفروع... بإملاء الملتمس لرفع الباطل الموضوع المنفى لاجله المحصور الممنوع عن الأهل والولد والكتاب المجموع...
81 Serahsî, *a.g.e.*, 10/144: انتهى شرح السير الصغير... بإملاء المتكلم بالحق المنير المحصور لاجله شبه الاسير المنتظر للفرج...

göstermez. Zira her müslüman fert, devlet otoritesini tanır ve ona itaat eder; ama bu, onların hükümdarın kölesi oldukları anlamına gelmez."[82]

Sistematik bir vecheye sahip olan İslâm hukukunda, doktriner yapı bütünüyle birbiri ile irtibatlı olduğu, bir başka ifadeyle fıkhın herbir alanı diğeriyle ilişkili olduğu için,[83] bazı alanlarda fakihler üzerinde görülen kısıtlama, diğer alanlara da işte böyle tesir edebilmiştir.

---

82 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1/2060, 2066.
83 Schacht, "*Law and State: Islamic Religious Law*", s. 397.

IV. Siyasî Baskılar ve İctihadî Faaliyetin Seyri

"De ki: Ey insanlar! Rabbinizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiş, ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin bekçiniz değilim". (Yûnus 10/108)

"Neyiniz var, nasıl hüküm veriyorsunuz? Yoksa bir kitabınız var da onda mı (bu hükümleri) okuyorsunuz? Onda beğendiğiniz her şeyi buluyorsunuz? Yoksa sizin istediğiniz hükmü verebileceğinize dair kıyamete kadar sürecek andlarınız mı var üzerimizde? Sor onlara: Onlardan hangisi bu iddianın avukatı olacak? Yoksa kendilerinin ortakları mı var? Doğru iseler ortaklarını çağırsınlar."(el-Kalem 68/36-41)

Siyasî baskılar ve reel-politik, uzman hukukçuların ictihatları üzerinde de etkili olmuştur. Normal seyrinde devam etse belki başka bir biçim alacak kimi ictihatlar, içinde yaşanılan ortamın etkisiyle şekillenmiştir. Kendisi de *ibnü'l-yevm* olan müctehid, tabiatıyla yevmin etkisinde kalacaktır. *İkrah* halindeki yeminin geçerliliği, nikâhtan önce yapılan talâkın geçerliliği vb. konular üzerindeki ictihatlar ilk planda burada hatırlanabilir. Bazı kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa müctehid imamlar, baskılar karşısında önceki ictihatlarının bazılarından dönmüşlerdir.

Gerçekten Emevî ve Abbasî sultanları, kendi çıkar ve konumlarına ters düştüğünde fukahanın ictihat ve beyanlarına müdahale etmişler ve kısıtlayıcı tedbirlere başvurmuşlardı.[84] Hatta daha önce de söylediğimiz gibi,[85] mezkûr kısıtlamalar, bizzat sahabenin hadis rivayetine bile yönelmiş, kimi sahabîler böyle bir ortam içinde bazı hadisleri rivayet edemeden göçüp gitmişlerdir.

Aslında ictihatların her türlü baskı ve yönlendirmeden uzak olarak bağımsız bir ortamda oluşması gerekir. Şâfiî fakih İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), kamu hukuku meselelerini tartıştığı eserinde devletin, fukahaya karışmasının uygun olmadığını, hukuk tekniği ve pratiği ile ilgili görüş ayrılıklarının doğal olduğunu, dolayısıyla bir mezhebin ve bir müctehidin kendi öğrencileri, metodu ve hedefi ile başbaşa bırakılması gerektiğini söyler. Ondan üç asır sonra Hanbelî âlim İbn Teymiyye de (ö. 728/1327) bu hakikate şu cümleleriyle parmak basar:

> *"Siyasî otoritenin kendi görüşünü halka dayatma hakkı yoktur. Aynı şekilde bir âlim veya müftînin de ictihadî meselelerde bizzat kendilerine uyulmasını isteme hakları yoktur. Tam tersine, âlimler derler ki, onların icmâları kesin ve bağlayıcı bir delildir, ama görüş ayrılıkları da geniş bir rahmettir.*[86]*"*

Hal böyleyken, tavanları tuğlalardan tonoz şeklinde örtülü ve yer altında inşa edilmiş celladlı (the executioner) işkence odaları[87] olan idareciler, müctehidi de yalnız bırakmamışlardır. Bu bağlamda Ebu Yusuf'un (ö. 182/798) *Kitâbü'l-Harâc'da,* valilerinin sanıklara işkence yapmalarından şikâyetle Harun er-Reşîd'den buna engel olması talebinde bulunması,[88] ilk dö-

---

84 Bardakoğlu, "*İslâm Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik*", s. 479; Lewis, "*Politics and War*", s. 162-163.

85 "*Siyaset ve Maddî Yönü İtibariyle Sünnet ve Hadis*" başlığını taşıyan kısma bakınız.

86 İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Mısriyye*, s. 352.

87 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/489; Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/283.

88 Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 151.

nemlerin câlib-i dikkat bir örneğidir. Benzer şikâyetlerin sonraki asırlarda da kesilmediğini Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) öğreniyoruz.[89]

Abdülmelik b. Mervân, (ö. 86/705), Velîd b. Abdilmelik (ö. 96/715), vali Haccâc b. Yusuf (ö. 95/714) ve diğer yöneticiler dönemlerinde ulemanın yanlış gidişata müdahale edip elleriyle ve dilleriyle engel olamadıklarını söyleyen el-Cassâs, bunun nedenini, baskıların doğurduğu imkânsızlıklarla beraber, ulemanın can güvenliği endişesi taşımış olmalarına bağlar.[90] Osmanlı nâzırlarından *Sava Paşa* (ö. 1901) da, Hanefîlerin ünlü usûl âlimi Pezdevî'nin (ö. 482/1089), İslâm teşrîinin Emevîler döneminde duraklama geçirdiğini, bunun sebebinin ise müctehid yoksunluğu değil, baskılar sebebiyle âlimlerin kendi kabuklarına çekilmek zorunda bırakılmaları olduğunu söylediğini nakleder.[91]

İbn Hacer de (ö. 852/1448), can korkusunun rivayet malzemesinin neşrini olumsuz yönde etkilediğini söyler.[92]

Siyasî otoritenin fıkha müdahalesi ve onun murakabesine karşı tavrının ulaştığı boyutların bir göstergesini Abdülmelik b. Mervan'da görüyoruz. O, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker görevini icra eden kimi âlimlerin dillerini kesmiş ve şu genelgeyi yayınlamıştı: *"Bana bundan sonra kim Allah'tan korkmayı tavsiye ederse yemin ederim ki, onun boynunu vuracağım!"*[93]

Bazen idareyle içli-dışlı olmanın da, ictihatlar üzerindeki objektifliği, bir başka ifadeyle bağımsızlığı ve yansızlığı etkilemesi mümkündür. Nitekim bazı tesbitlere göre ulemanın bir grubu, halifenin özel ihsanlarda bulunduğu bir sosyal güç

---

89 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 128.

90 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/685: سقط فيها فرض الإنكار عليهم بالقول واليد لتعذر ذلك والخوف على النفس.

91 Pezdevî'nin *el-Usûl*'ünde ve Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) ona yaptığı *Keşfu'l-Esrâr* isimli şerhte bulamadığımız bu nakil için bkz. Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, 1/59.

92 İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 13/5.

93 Cassâs, *a.g.e.*, 1/100-101; 2/685; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 218-219; krş. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, s. 249 vd.

olarak Muâviye döneminden itibaren belirmeye başlamıştır.[94] et-Taberî'nin (ö. 310/923) verdiği bilgiye göre de Muâviye, kendi yönetimine sempati ile bakan ulemaya 300-500 dirhem arasında değişen maaşlar bağlamıştı.[95] Bu noktada Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bir yorumu da dikkat çekicidir. Kimi aydın ve bilginler arasındaki hilâf sebeplerini anlatırken ikinci sırada keyfî arzuya uymayı (ittibâu'l-hevâ) sayan Şâtıbî devamla şunları söyler: *Sultanlardan korktuğu veya onlardan dünyalık elde etmek ya da konum kazanmak için keyfî arzularına uyanlar da bu kısma dâhildir. Hükümdarlara eşlik eden kimselerin ve bazı bilginlerin bildirdiğine göre, bu tür kimseler, onların arzularına göre tavır belirler ve onların istediği yönde yorum geliştirirler.*[96]

Bu gerçeği bir defa da Fazlur Rahman'ın (ö. 1989) ifadesiyle vurgularsak "Emevîlerle birlikte devlet idaresi, halktan farklı bir hale gelen müstebit hükümdarlara bırakıldı. Emevî sultanları, kendi idarelerini, geniş ölçüde Kur'ân ve Sünnet'in gösterdiği yoldan yürüyerek Şam'dan idare ettiler; fakat Kur'ân ve Sünnet, zaruret ilkesine göre ve farklı bölgelerin tatbikatının ışığı altında kendi müşavirleri ve memurlarınca yorumlanıyordu."[97]

İşte böyle, büyük çoğunluğun yanında bazen küçük bir azınlık da olsa kimi hukukçular, siyasî merkezin doğruları istikametinde düşünce geliştirmişler ve bunu ictihat olarak da sunmuşlardır. Bu gerçeğin varlığını tesbit sadedinde iki âlimin kanaatlerini buraya almak istiyorum.

6/12. yüzyılın çok yönlü âlimlerinden Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), siyasî otoritenin sunduğu menfaatler karşısında onların arzularını yerine getiren fakihlerin mevcudiyetine işaretten sonra onları şöyle eleştirir:

---

94 Salih Ahmed, *et-Tanzîmâtü'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Basra fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî*, s. 44'ten naklen Câbirî, *İslâmda Siyasal Akıl*, s. 477-478.

95 Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye*, s. 288.

96 Söylediklerine bir örnek olarak Şâtıbî, başrolü İbn Lübâbe Muhammed b. Yahya isimli fakihin aldığı bir olayı uzunca nakleder. bkz. *el-İ'tisâm*, s. 398-399.

97 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 99.

"Selef uleması, adaletsizlikleri açıkça ortaya çıkan yöneticilerden kendilerini korurlardı. Fakat emirler, yönetim işlerinde (vilâyât) ve fetva gereken konularda (fetâvâ) onların farklı ictihatlarına muhtaç oldukları için onları arayıp bulurlardı. Bu durum, şu dünyanın nimetlerine aşırı bir şekilde kendini kaptıran, ilimlerini yöneticilerin amaçları doğrultusunda oluşturan ve bilgilerini maddî bir menfaat karşılığında onlara sunan âlimleri ortaya çıkarmıştır."[98]

Hanbelî fakih Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) aynı noktaya şu cümlelerle parmak basar:

"Mezhepler, devlet ya da çok sayıda müntesip sahibi olmak gibi üstün olmaya ve başkasının gözüne girmeye çalıştıkları zaman bizden saygı beklemesinler. Bir mezhep kendi delili sayesinde (başka bir şeye muhtaç olmadan) kendi başına doğrudur... Gerçekten kazanan mümin, kendi delilinin devlet ile hiçbir ilişkisi olmadığını ve doğruluğunun başka bir şeye başvurmaya ihtiyacı olmadığını gören kimsedir."[99]

Aynı etkileşimin Osmanlı Devleti'nde de zaman zaman hissedilen izdüşümünü Uriel Heyd'den (ö. 1968) takip edelim:

"Para cezası gibi birçok kanun hükümlerinin dînî hukuktan açıkça sapmasına rağmen, Osmanlı uleması bunları genel olarak kabul etmiş veya ikrar mahiyetinde sükûtla karşılamıştır. Bu tutum mühim ölçüde, imanın müdafileri ve kâfirlere karşı savaşan muzaffer muharipler olan Sultanların güç ve prestiji ile açıklanabilir. Buna ilâve edilecek önemli bir sebep de, Osmanlı padişahlarının, ulemanın prestijini yükseltme ve onları (özellikle en yüksek sınıfı, yani kadıları), devletin idarî mekanizmasına dâhil etme çabalarında görülmektedir. Ulemanın ileri gelenleri, önceki, devirlerdeki mezâlim mahkemelerinin

---

98 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 119.

99 İbn Akîl, *el-Fünûn* (nşr. George Makdisî, Beyrut 1980)'den naklen Makdisî, "*Authority in the Islamic Community*", s. 124.

rolünü devralan yüksek mahkemelerde mühim mevkilere getirilmiştir.

Bunlardan biri, Sadrazam ve hepsi Hanefî mezhebinden olan başkentin dört baş kadısı tarafından adaletin icra edildiği *Çarşamba Divanı*'dır. Bunun gibi en yüksek düzeyde siyaset tesbit ve yapma organı olan divan-ı hümayûn'da İmparatorluğun baş kadıları olan iki kazıasker, karara tesir edici yetkiye sahiptiler ve böylece bunlar, ceza hukuku'nu ilgilendirenler de dâhil olmak üzere, hükümetin siyasî ve idari telakkilerine âşinâ olmuş ve çok kere bunlarla uyum sağlayacak tavır takınmışlardır.

Daha alt seviyede, vilâyet kadıları, adlî görevlerine ilâve olarak mülkî idarede geniş yetkilere haiz kılınmıştır."[100]

İşte bu çifte etkilenmeden kaçınmak için olsa gerek Ebu Hanîfe, gözde öğrencisi Ebu Yusuf'a idare ile olan ilişkilerinde dikkatli olmasını ve olabildiğince uzak kalmasını tavsiye etmiştir.[101] Zaten o dönemlerde bir âlimin dürüstlüğü ve dindarlığı, dünyevî iktidardan ve siyasetten uzak kalması ile ölçülüyordu.[102] Nitekim Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) şöyle der: *"Âlim bir kimsenin, emîrlerin meclisine gittiğini görürseniz ondan sakınınız; çünkü o bir hırsızdır."*[103] Bir başka tabiîn fakihi Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise aynı hassasiyeti şu sözüyle gösterir: *"Onların*

---

100 Heyd, *"Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 646. Ayrıca bkz. Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 48; Avigdor Levy, *"Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askerî Islahatı"*, Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema* (çev. O. Bayraktar) İstanbul 1991 içinde s. 29-61. Burada yeri gelmişken Devlet-i Aliyye/Osmanlı'nın 15. Şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi' nin (ö. 982/1577) bütün mesâisini Kanunî ve II. Selim'in muradı istikametinde *"hukuku manipüle etme"* tezine dayandıran Colin Imber'e katılmadığımı; tezini isbat için aile, arazi ve ceza hukukuna dair verdiği örneklerin büyük kısmının, İslâm hukuk mirası içinde zaten mevcut olan ictihatlardan istifade şeklinde izah edilebileceğini belirtmeliyim. Söz konusu durum için bkz. Imber, *Ebu's-Su'ud*, s. 122-136; 165 vd; 222-233-246-266.

101 İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, s. 428; Ahmed Abdülhüseyn, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn min Eimmeti Ehli's-Sünneti'l-Erba'a*, s. 120.

102 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 1/73, 2/140.

103 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 1/74. Huzeyfe, Süfyân es-Sevrî, A'meş, Evzâ'î, Mekhûl, Abdullah b. Mübarek, Hasen el-Basrî, Fudayl ve seleften diğerlerinin bu meyandaki söz ve tavsiyelerine Gazzâlî yine aynı yerde işarette bulunur.

beni aşağılamalarından değil de, bana ikramda bulunmaları üzerine gönlümün onlara meyletmesinden endişe ediyorum."[104]

Şu sözler de, saraya gidip özel dersler vermediği için Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî'nin hışmına uğrayan ve Buhârâ'dan kovulan ünlü muhaddis İmam el-Buhârî'ye (ö. 256/869) aittir: *"İnsanların (sultanların) kapısına taşıyarak ilmi küçük düşüremem." "Yöneticilerle sıkı-fıkı olmak ilmi zelîl eder; dosdoğru ilmî gerçekleri onlar için eğip-bükmek ise dine zarar verir."*[105]

el-Gazzâlî (ö. 505/111) ve daha sonrasında İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), sultanlarla sıkı-fıkı olup onlara sık gidip gelmeyi, aldanan fakihlerin sıfatı olarak saymışlardır.[106] Bu yakınlıkta olup da murakabe görevlerini yapmayan fakihlerin, üç kesim için üç zarara sebep olacağını yine İbnü'l-Cevzî söyler: *'Yaptığım şayet yanlış olsaydı fakih beni uyarırdı'* diyen yöneticiler, yanlış yapmaya devam ederler. *'Yanında fakih olduğuna göre yöneticinin siyaseti yanlış olamaz'* diyen halk, yapılanları İslâmîleştirir. Yanlışa ses çıkarmayıp bunları adeta onaylayan fakih de kendi dinini ifsad eder.[107]

Siyasî baskılar ve reel politiğin uzman hukukçuların ictihatları üzerinde etkili olması meselesine daha yakından bakarak bazı örneklemeler yapmak istiyorum:

Ebu Hanîfe'nin kendisi Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) hurûcunu maddeten desteklediği;[108] en-Nefsü'z-Zekiyye'nin (ö. 145/762) kardeşi İbrahim b. Abdillah'ın 145/762 yılındaki hurûcunun desteklenmesi gerektiğini açıkça söylediği ve hatta bunu ibadet saydığı halde[109], daha sonraki fakihler, *hurûc ale's-sultân*'ı

---

104 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 118.

105 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/33; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/464: أنا لا أذلّ العلم. ولا أحمله إلى أبواب الناس, Şu söz de ona nisbet edilir: في مصاحبة الأمراء إذلال للعلم وفي التزييف إليهم ضرر على الدين.

106 Gazzâlî, *a.g.e.*, 1/73; 2/140; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 118.

107 İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 118. Gazzâlî'nin benzer bir yorumu için bkz. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 2/142.

108 Ebu Hanîfe'nin siyasî fikriyatı için bkz. Ahmed Reşit Paşa, *İmam-ı Âzam'ın Siyasî Terceme-i Hâli*, İstanbul 1328.

109 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/100; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 13/385; bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 59; Nevin, *İslâm Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, s. 292; Uzunpostalcı, *"Ebu Hanîfe"*, DİA, 10/133. es-Serahsî, Hasen b. Ziyâd'dan gelen

çok sıkı şartlara bağlamışlar ve mutlak hurûcu haram saymışlardır.[110]

el-Cassâs, mezhebinin imamı Ebu Hanîfe'nin siyaset anlayışını yanlış değerlendirenleri tenkit ederken onun gerçek kanaatini de dile getirir:

> *"Bazıları, Ebu Hanîfe'nin fâsık birinin imamet ve hilafetini onayladığını, devlet başkanlığı ile yargıçlığı birbirinden ayrı düşünüp fâsık yargıcın kararını onaylamayıp fâsık idarecinin yönetimini onayladığını zannederler. Bu batıl iddia apaçık bir yalandır. Ebu Hanîfe'ye göre yargıç ile halife arasında bir fark yoktur ve her ikisi için de aranacak şart, adalettir. Fâsık bir halife olamayacağı gibi yargıç da olamaz. Emevîler zamanında İbn Hübeyra'nın yargıçlık teklifini kabul etmeyen Ebu Hanîfe'ye böyle bir ictihad nasıl yamanabilir?"*[111]

Ebu Hanîfe'nin zalim bir yönetime karşı tavrı o kadar serttir ki İmam el-Evzâ'î (ö. 157/774) bile, *"Sonunda zalimlerle savaşmayı öne sürünceye kadar Ebu Hanîfe'nin her ictihadına anlayarak katlanabiliyorduk"* demiştir.[112]

Bu anlayışın daha sonra geçirdiği tahavvülâtı takip için, Hanefî fıkıh edebiyatı içinde mütûn-i selâse olarak bilinen üç muteber metinden en kıdemlisi[113] olan *Muhtasaru'l-Kudûrî*'yi (ö. 428/1036) esas alarak bir mukayese yapalım:

"Müslümanlardan bir topluluk, bir bölgeyi ele geçirip (kendilerince haklı bir gerekçeye -bi te'vîl sâiğ- *dayanarak) imama isyan*

---

bir bilgiye istinaden Ebu Hanîfe'ye tam tersi bir tavrı izafe eder: "Müslümanlar arasında fitne/siyasî kargaşa ortaya çıktığı zaman herhangi bir müslümanın görevi bu fitneden uzak kalıp evinde oturmasıdır." bkz. *el-Mebsût*, 10/124.

110 bkz. Serahsî, *a.g.e.*, 10/124; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 6/100; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 5/150-515; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 2/283-284.

111 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/99.

112 Cassâs, *a.g.e.*, 1/99-100: احتملنا ابا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف يعني قتال الظلمة فلم نحتمله.

113 Diğer iki metin ise Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* ile Tâcüşşerîa'nın (ö. 709/1309) *Vikâyetü'r-Rivâye* isimli eserleridir. Bu son eser, bazı araştırmacılarca Burhânüşşeria Mahmud'a da nisbet edilmektedir.

etseler, imam onları cemaate dönmeye davet eder ve isyan gerekçelerini cevaplar. Onlar savaşa başlamadıkça, imam da başlamaz..."[114]

Mezkûr tahavvülâtın bir diğer ayağına da es-Serahsî'den (ö. 483/1090) vereceğim bir örnekle işaret edeyim. Mevcut halifenin ölümünden sonra kendi yerine veliahd tayin etmesini uygun bulan es-Serahsî, bu uygulamayı, *vâkıfın şartı nasıl geçerliyse saltanat ve idarecilik görevlerinde de tıpkı onun gibi aynen geçerlidir,* ön kabulüne dayandırır.[115] es-Serahsî bu ön kabulü de, tartışmalı bir biçimde, Mûte Savaşı'ndaki Peygamber uygulamasına istinad ettirir. Hatırlanacağı gibi o savaşta Hz. Peygamber (s.a.), önce Zeyd b. Hârise'yi komutan tayin etmiş ve o şehit olduğu takdirde Ca'fer b. Ebî Tâlib'in, o da şehit olursa Abdullah b. Ravâha'nın komutan olmasını istemişti.[116]

İşte bu mukaddimelere binâen es-Serahsî, *velâyetü'l-ahd* uygulamasını onaylamış ve bir örnek uygulamayı da bu arada nakletmiştir. Buna göre Emevî halifesi Süleyman b. Abdilmelik (ö. 99/717) ölüm döşeğindeyken kendisinden sonra amcaoğlu Ömer b. Abdilazîz'in halife olmasını vasiyet etmiş, ancak kardeşleri Hişam b. Abdilmelik ve Mesleme b. Abdilmelik buna karşı çıkmışlardı. Bunun üzerine Süleyman, herkesin gönlünü hoş tutacak bir formül önerdi: *"Ömer b. Abdilazîz öldüğünde yerine falanca, o da öldüğünde sen ey Hişam halife olursun. Nasıl, şimdi hoşuna gitti mi ey kel?."*[117]

Bu değişimde, mevcut siyasî diktanın, fukahayı fitne/anarşi merkezli değerlendirmelere yöneltmesinin etkisi tartışılmayacak kadar açıktır. Nitekim Bernard Lewis, *"İstibdat anarşiden iyidir"* sözünün, hukukçularca o dönemlerde çok fazla tekrarlandığını kaydeder.[118] Zaten eş-Şâtıbî de (ö. 790/1388) *bid'at* ile *maslahat-ı mürsele* ve *istihsân* arasındaki farkları açıklarken, İmam Mâlik'in, Yahya b. Yahya'nın, İbnü'l-Hayyât ve

114 Kudûrî, *el-Kitâb*, 4/154.
115 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/2111: وقد وجد من وقوف السلف هكذا يدل عليه أن مثل هذا الشرط جائز في ولاية السلطنة والإمارة.
116 Buhârî, *"Meğâzî"*. 44; Müsned, 2/204, 256; Taberî, *Târîh*, 3/36-42.
117 Serahsî, *a.g.e.*, 5/2111-2112.
118 Lewis, *"Politics and War"*, s. 163: *'Tyranny is better then anarchy'*.

el-Gazzâlî'nin, sırf fitne patlak verip kan akmasın ve toplum düzeni bozulmasın diye *isti'lâ yoluyla hilafete gelmeyi* ve *mefdûlün hilafetini* caiz kabul ettiklerini yazar.[119]

"İkrah altında yapılan boşama geçerli değildir." [120] hadisini rivayet ettiği için -ki, nikâh üzerine bey'at yemini alanların bu yeminini hükümsüz kılıyordu- cezalandırılan İmam Mâlik,[121] nikâhtan önce verilen talâkın da geçersiz olacağını söylüyordu. Halkın bey'atini *"Eğer bey'atimden dönersem evleneceğim kadın benden boş olsun"* şartı ile alan yöneticilerin işine gelmeyen bu ictihad, İmam Mâlik'e yapılan baskılar sonucunda görünüşte değişmişti.[122]

Fakat İmam Mâlik'in etrafındaki yakın talebe dostları ve mezhebinin ilk müctehidleri, bize yine de onun gerçek ictihadını nakledebilmişlerdir. Yirmi yıl İmam Mâlik'le beraber olan Abdurrahman b. el-Kâsım (ö. 191/807), Sahnûn b. Abdisselam (ö. 240/854), Asbağ b. el Ferac (ö. 226/841) ve İbn Abdilhakem'in (ö. 268/881) bildirdiklerine göre İmam Mâlik, *bey', ıtk, nikâh* ve *talâk* gibi konularda vâki olan ikrahın, söz konusu tasarrufları iptal edeceği kanaatindedir.[123]

Siyasî baskı ve takibatın, ulemayı aslında gerçekten inandıkları görüşü seslendirmekten alıkoyduğuna bir örnek de Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714) ile ilgili olan şu olaydır: Hassen b. Ebî Yahya el-Kindî'nin anlattığına göre kendisi, kalabalık bir mecliste zekâtı nereye sarfedeceğini Saîd b. Cübeyr'e sorar. O da, devletin ilgili memurlarına vermesini söyler. Meclisten ayrılan Saîd'i takip eden Hassen bir tenhada tekrar sorar: *"Sen*

---

119 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, 2/362-364: البيعة خير من الفرقة Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 13/5.

120 bkz. Buhârî, *"Talâk"* 11. Söz konusu hadis ve konu ile ilgili tartışmalar için bkz. İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, 4/41-42.

121 İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 43; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/228; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8/80; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/84; Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 61.

122 Ahmed Abdulhüseyn, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn min Eimmeti Ehli's-Sünneti'l-Erba'a*, s. 168; krş. İbn Abdilber, *a.g.e.*, s. 44; Yücesoy, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî inde Ehli's-Sünne*, s. 98, Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 270.

123 İbn Abdirrafî, *Muînu'l-Hukkâm alâ'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm*, 2/885, 886.

böyle diyorsun ama idareciler, zekâtı gerçek yerlerine hakkıyla sarfetmiyorlar ki?!" Bunun üzerine Saîd b. Cübeyr, *"Sen, zekâtı Allah'ın emrettiği yerlere ver. Bana bu meseleyi kalabalık içinde sordun, orada gerçeği söyleyemezdim"* der.[124]

İbrahim en-Nehaî (ö. 95/714) ile ilgili şu olay da ilginçtir. Haccâc b. Yusuf'un takibinden kurtulmak için en-Nehaî, kendisini ziyarete gelenlere şunu tenbihlerdi: "Eğer sizden, benim nerede olduğum konusunda yemin etmeniz istenirse siz, bilmediğinize dair Allah adıyla yemin ediniz. Çünkü siz, hakikaten o anda benim evdeki yerimi, nerede olduğumu, oturup kalktığımı bilemezsiniz. Onun için doğru söylemiş olursunuz". *el-Mebsût*'un *Hiyel* bölümünde bu anekdota yer veren es-Serahsî, zulme uğradığı için en-Nehaî'nin böyle bir çıkış yolu bulduğunu söyler ve onun, bu tecrübeden hareketle, haksızlığa uğrayan kişiye yemin teklif edildiğinde, niyetine başka bir şeyi alarak yemin etmesi halinde herhangi bir şey gerekmeyeceği kanaatinde olduğunu anlatır.[125]

Fıkıh literatüründe *eymânü'l-bey'a* veya *el-bey'atü'l-Haccâciyye* şeklinde terimleşen, otoriteye isyan etmeyeceğine dair nikâh, talâk, köle azadı, hac vs. üzerine yemin etme konusunda ulemanın çok rahat konuşamaması da fiilî baskıların varlığının bir göstergesidir. Hanbelî âlimlerden Ebu Abdillah b. Batta el-Ukberî'nin (ö. 387/997) anlattığına göre, hocası olan ve Hanbelî mezhebinin ilk klasik fıkıh metni hüviyetindeki *el-Muhtasar*'ın yazarı olan Ebu'l-Kasım el-Hırakî'ye (ö. 334/946) bir gün birisi gelerek *eymânu'l-bey'a* hakkında soru sorar. el-Hırakî'nin cevabı şudur: *"Bu konuda herhangi bir fetva/kanaat seslendirmem. Zaten üstatlarımızdan hiç birinin de bu konuda konuşmuş olduğunu görmedim"*. Bu cümleden sonra el-Hırâkî, yine bir Hanbelî âlimi olan babası Ebu Ali el-Hırakî'nın de, mezkûr konuda konuşmaktan çekindiğini söylemiştir.[126]

---

124 Ebu Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 508. No: 1811: ..ضعها حيث أمرك الله سألتني على رؤوس الناس فلم أكن لأخبرك.

125 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/214, 215; ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, 2/98.

126 İbnü'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakki'în*, 3/64: لست افتي فيها بشيء ولا رأيت أحدا من شيوخنا يفتي فيها بشيء... وكان ابي رحمه الله يهاب الكلام فيها.

Yezîd b. Muhammed el-Ezdî'nin (ö. 334/945) naklettiği şu olay da, siyasî baskıların oluşturduğu psikolojiyi ve bunun müctehidlerin görüşleri üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Ebu Hanîfe'nin oğlu Hammâd anlatıyor:

"Mansûr, Kûfe'ye haber göndererek babamı, İbn Ebî Leylâ'yı ve İbn Şübrüme'yi[127] Bağdat'a çağırmıştı. Ben de babamla birlikte gittim. Ebu Ca'fer el-Mansûr'un huzuruna çıktıklarında babama gelişmeleri soracak oldum, sordurmadı. Israr edince, konakladığımız yerde anlatacağını söyledi. Dediği yere gelince tekrar sordum. Şunu aktardı: Huzuruna girince bizi oturtmadı ve hepimize dönerek, Nebî'nin (s.a.), *"Müminler şartlarına bağlıdırlar/sadıktırlar"*[128] sözünü bilip bilmediğimizi sordu. Bildiğimizi söyleyince, *"Peki bu Musul halkı, isyan etmeme sözünü vermişken şimdi isyan ettiler. Allah, onların mallarını ve canlarını bana helal kıldı. Ne yapayım?"* diye sordu. Cevabı diğer ikisi versin diye ben sustum. O ikisi de, *"Bunlar hak etmişler, sen ne yaparsan haklısın; ama affedersen de iyi olur"* cevabını verdi. Sonra bana dönüp ne düşündüğümü sordu. Ben de, *"sen şu anda bir emân makamında değil misin? Onlar sana mâlik olmadıkları bir şeyi şart koşmuşlar; sen de kendi yetkinde olmayan bir şeyi onlardan istemişsin. Eğer onlara dokunursan, helal olmayan bir iş yapmış olursun. Oysa Allah'ın şartı uyulmaya daha layıktır"* dedim. Bunun üzerine kalkıp gitmemizi istedi." Olayın devamını anlatan Hammâd, birkaç gün daha Bağdat'ta kaldıklarını, üç müctehidin tekrar çağrıldığını ve Ebu Hanîfe'nin yaklaşımının Mansûr tarafından kabul edildiğini söyler.[129]

---

127 Ezdî'nin bu anlatımında İbn Şübrüme'nin adı sehven geçmiş olmalıdır. Zira Musul isyanı, İbn Şübrüme'nin 144 yılındaki vefatından dört yıl sonra 148 yılında patlamış ve üstelik Bağdat şehri de yine onun vefatından sonra kurulmuştur. Diğer taraftan aynı olayı hikâye eden Serahsî ve Saymerî, Ebu Ca'fer'in istişaresine müracaat ettiği ulema arasında onun ismini saymazlar.

128 Buhârî, *"İcâre"*, 14; Ebu Davud, *"Akdiye"*, 12; Tirmizî, *"Ahkâm"*, 17.

129 Ezdî, *Târîhu Mevsıl*, s. 206-207. Aynı olayın, Ebu Hanîfe dışında diğer fakihlerin isimleri zikredilmeden yapılan bir nakli için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/129; Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 60-61.

İslâm hukukunun aldığı şekilde fiilen etkili olduğu[130] için, bu madde zımnında birkaç örnek daha vermek istiyorum.

Sabah namazında ezan ile ikâmet arasında, o an gaflet ve uyku vakti olduğundan son bir uyarı olması için ikişer defa *hayyealeteyn* söylemek veya örf haline gelmiş *"namaz başladı"* vb. başka nidaları seslendirmek *"tesvîb"* terimiyle ifade edilmektedir. Bu uygulama, önceleri sadece sabah namazına has iken, Şâtıbî'nin de yakınarak belirttiği[131] gibi sonradan bütün namazlar için müstahsen sayılmıştır.[132] Kadı Ebu Yusuf, bir adım daha atarak halife ile başka devlet görevlileri için de *"Allah'ın selamı rahmet ve bereketi sana olsun ey emir! Haydi namaza, haydi kurtuluşa!"* tarzında kişiye özel tesvîb uygulamasını caiz görmüştür. İmam Muhammed ise özel olarak kişiler için böyle bir tesvîb uygulamasını mekruh saymıştır.[133]

Ebu Yusuf'un, meşguliyetlerinden dolayı namazı ihmal edebilecek devlet idareci ve memurlarına namazı hatırlatma amacına dönük bu ictihadı, amacının soyluluğu yanında onun kadılık görevleriyle de irtibatlıdır. Zira *kâdılkudât* yani baş yargıç olması hasebiyle devlet erkânı ile yakın diyalog içinde olması, herhalde onu bu şekilde bir ictihadda bulunmaya sevketmiş olmalıdır.[134] Oysa Hz. Ali ve İbn Ömer (r.a.) sabah namazı dışında diğer namazlardaki her türlü tesvîb uygulamasını bid'at olarak nitelemektedirler.[135] Çünkü sabah nama-

---

130 Örneklediğimiz gibi bu etkileşimin varlığını kabul etmekle beraber, bunun boyutunun bütün hukukî sisteme şâmil olmadığını da belirtmeliyim. Bu açıdan Marshal Hodgson'un şu genelleştirici iddialarına katılmıyorum: "Ebu Hanîfe ve Mâlik, Mervânî idaresinde yürürlükte olan hukuka karşı eleştirel bir bakış geliştirdiler. Bu eleştirel bakış daha sonra Şâfiî tarafından kapsamlı bir hukuk teorisine dönüştürüldü", Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/318. "Evzâ'î'nin temsil ettiği Suriyeli fakihler, Suriye ve Emevî hükümet uygulamalarından etkilenmişlerdir", a.mlf., *a.g.e.*, 1/319, 321.

131 *el-İ'tisâm*, s. 321, 509.

132 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/131.

133 Serahsî, *a.g.e.*, 1/131; Merğînânî, *a.g.e.*, 1142. Tesvîb olmaksızın sadece özel müezzin görevlendirmenin cevazı hakkında bkz. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 4/62.

134 bkz. Yavuz, *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukunu Etkileri"*, s. 130.

135 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/130; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/245; Şâtıbî, *a.g.e.*, s. 321-322; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/245.

zı dışında hiçbir namazda tesvîb yapılmayacağına dair sahih ve sarih hadisler vardır.[136]

İbadetler ve özel olarak namazla ilgili bir diğer örnek de bayram namazlarındaki tekbirlerle ilgilidir. İmam Ebu Yusuf ve Muhammed, bayram namazlarında İbn Abbas'ın rivayet ettiği biçimde tekbir tatbikatında bulunuyorlardı. Zira dönemin halifesi Harun er-Reşîd, büyük dedesi olan İbn Abbas rivayetini esas alıyordu.[137]

İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, fıkhın *"siyer/devletler hukuku"* ile ilgli meselelerini ele aldığı ve aynı zamanda *zâhiru'r-rivâye*'den biri olan meşhur eseri *es-Siyeru'l-Kebîr*'de, uluslararası anlaşmaların (muâhede-convention) garanti altına alınmasını temin yolları içinde şöyle bir ictihat ileri sürer:

"Taraflardan herbiri muvâda'a metninde yazılanların tamamına bağlı kalacağına dair Allah'ın ahd ve mîsâkı ile Allah'ın zimmetini (garantisini) Rasûlünün zimmetini ve Meryem oğlu İsa'nın zimmetini verir. Bu cümleyi muvâda'a metninin her faslında zikreder."[138]

eş-Şeybânî'nin bu yaklaşımı, *"Onlar sizden, Allah'ın ve Rasûlü'nün zimmetini vermenizi isterlerse, vermeyin! Onun yerine kendi zimmetiniz ve dostlarınızın zimmetini verin! Çünkü kendi zimmetinizle dostlarınızın zimmetine muhalefet etmeniz daha ehvendir."*[139] hadisine ters düşmektedir. Bu çelişkiyi izaha çalışırken şârih es-Serahsî, söz konusu ictihadın arkasında yatan asıl sâike şöyle işaret eder:

"İmam Muhammed, kendi dönemindeki halifenin uygulamasını göz önünde bulundururarak bu hükmü vermiştir. Zira o dönemde müslümanlar Bizans'la savaşıyorlardı ve verilen söze sadakati temin için en etkili sözler de bunlardı. O sebep-

---

136 Tirmizî, *"Salât"*, 31; İbn Mâce, *"Ezan"*, 3; Müsned, 6/14, 15: لا تُثَوِّبَنَّ في شيء من الصلوات إلا في صلاة الفجر.

137 Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 221.

138 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/1782-1783.

139 bkz. Buhârî, *"Cihâd"*, 174; Müslim, *"Cihâd"*, 3: Ebu Davud, *"Cihâd"*, 82; *"İmâra"*, 27; Tirmizî , *"Siyer"*, 47; İbn Mâce, *"Cihâd"* 38; Dârimî, *"Siyer"*, 8; Müsned, 5/358.

le bu hükmü sevketmiştir. Onun bu lafızlarla kastettiği, doğrudan Allah'ın zimmetini ve Rasûlünün zimmetini vermek değildir. Hadiste de geçtiği üzere bu yasaklanmıştır. Öyleyse bu lafızdan maksat, farklı farklı ifadeler kullanarak, yemin ile muvâda'ayı garanti altına almaktır."[140]

Nitekim es-Serahsî, eserinin ilerleyen sayfalarında şu cümleyi sarfeder:

"Müslümanların, müşriklere yönelik olarak Yüce Allah'ın ve elçisinin zimmetini vermelerini, bilinen hadise dayanarak uygun bulmuyorum... Ancak hadisin son kısmından anlaşıldığına göre buradaki nehiy, söz konusu zimmet şartının koşulmasının şer'an haram olduğunu değil, hani olur da müslümanlar, verdikleri zimmet sözünün gereğini yerine getiremezlerse, işte bunun doğru olmadığını göstermek içindir. Dolayısıyla hadisteki nehiy, sanki gelecekte olacak bir olay için önceden yemin etmeyi yasaklamak içindir".[141]

Evlenecek eşler arasındaki denklik konusunda İmam Muhammed eş-Şeybânî, bunun öncelikle nesepte aranacağını, nesep hususunda genel olarak Kureyş'in özel olarak da onun bir kolu olan Hâşimoğulları'nın en üstün tabaka olup bunların birbirlerine denk olduğunu söylemiş ve peşinden şu hükmü eklemiştir: *"Ama hilafet hanedanı gibi meşhur bir sülale varsa, onlardan başkası da bu hanedana denk olamaz"*. Böyle bir ictihadın varlığına işaret eden es-Serahsî, onun gerekçesini de açıklar: *"İmam Muhammed bu ictihadını, denkliğin esasının yokluğundan dolayı değil, fitneyi dindirebilmek ve hilafet makamını yüceltmek için ortaya koymuştur; zira Araplar zaten birbirinin dengidirler."*[142]

İmam Şâfiî, muhalled eseri *el-Ümm*'de *"Vâlinin emri olmadan namaz kılmak"* başlığı altında şu hükümleri dile getirir. "Eğer devlet başkanı yakında ise, cemaatle namaz için onun izninin

---

140 Serahsî, *a.g.e.*, 5/1783: لانه إنما بنى عليه على ما كان حال الخليفة في وقته وإنما كانوا يقاتلون الروم في ذلك الوقت وأعظم الألفاظ في باب التزام العهد عندهم هذا فلهذا ذكره.

141 S rahsî, *a.g.e.*, 5/1798.

142 S rahsî, *el-Mebsût*, 5/24: إلا ان يكون نسبا مشهورا نحو اهل بيت الخلافة فإن غيرهم لا يكافئهم وكانه قال ذلك لتسكين الفتنة وتعظيم الخلافة.
Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/201.

alınması, bana daha sevimli geliyor. Bunun yanında kendisi geciktiği zaman cemaata namaz kıldırması için devlet başkanının birini görevlendirmesini de hoş buluyorum. İster fitne (siyasî kargaşa ve anarşi) zamanı olsun, ister olmasın, farketmez. Ancak Sultanın hışmına uğramaktan korkarlarsa, vakti kaçırma endişesi olmadıkça izin vermesi için acele edip onu sıkıştırmamalarını da uygun buluyorum. Ama vakit iyice daralırsa, o takdirde ister cemaatle ister tek başına namazı kılmaktan başka yolları yoktur. Cuma, bayram ve diğer namazlarda durum budur."[143]

İlk dönem Mâlikî müctehidlerinden Abdurrahman b. el-Kâsım (ö. 191/807), hocası İmam Mâlik'ten, ücretli atanmış bir imamı (*el-imam er-râtib*) olsun olmasın, mescidlerde ilk cemaatın dışında, namaz için ikinci bir cemaat teşkil edilemeyeceği ictihadını nakletmektedir.[144] Fukaha çoğunluğunun iştirak etmediği bu ictihadın sebeb-i mucibini yani gerekçesini *el-Muvatta* şârihi İbn Abdilber'den (ö. 463/107) öğreniyoruz. Aynı zamanda siyasî içerikler taşıyan sapık, bid'atçi fırkalara camide buluşma ve toplum nezdinde taban kazanma fırsatı vermemek için İmam Mâlik böyle söylemiştir. Nitekim Süfyân es-Sevrî de (ö. 161/778) aynı kanaattadır.[145] Onları bu kanaata sevkeden bir başka etken de, sultan korkusuydu.[146]

Benzer bir etki cuma hutbesi sırasında burnu vs. kanayan birisinin durumunu izahta görülmektedir. Basit bir problem, cuma hutbesinin ve namazının aynı zamanda önemli bir siyasî içerik taşımasından dolayı büyütülmüş ve şöyle çözüm önerileri geliştirilmiştir: Cuma ibadeti sırasında burnu kanayan veya abdestini bozan yahut başka bir durumla karşılaşan kişinin camiden çıkması gerektiğinde, İmam Mâlik'e göre, imamdan/sultandan izin almasına gerek yoktur.[147] Fakat tâbiûn ulemasın-

---

143 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/281: أحب في هذا كله إن كان الإمام قريبا ان يستأمر . . .وسواء في هذا كله ان يكون الزمان زمان فتنة او غير زمان فتنة.
144 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 4/64.
145 İbn Abdilber, *a.g.e.*, 4/64-65: هذه المسألة لا اصل لها إلا إنكار جمع اهل الزيغ والبدع وألا يتركوا واظهار نحلتهم.
146 İbn Abdilber, *a.g.e.*, 4/68: إنما كانوا يكرهون ان يجمعوا مخافة السلطان
147 Muvatta, "*Cumu'a*", 4 ; İbn Abdilber, *a.g.e.*, 5/69.

dan bir kısmı, "*.... Onlar, Peygamber ile birlikte toplumu ilgilendiren bir işle meşgul iken, ondan izin istemedikçe bırakıp gitmezler....*"[148] âyetini delil getirerek izin alınmasını gerekli görmüşlerdir.[149]

Artık toplumda bu son görüşün hâkim kılındığını, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/778) kanalıyla verdiği şu haberden anlıyoruz: "Cuma günü imam hutbedeyken, birisinin burun kanamasından veya başka bir olaydan dolayı dışarı çıkması gerektiğinde imamdan izin alırdı. Ziyâd (b. Ebîh) zamanında bu dışarı çıkmalar çoğalınca, *Ziyâd, "Kim burnunu tutarsa bu izin almak yerine geçer"* demiştir.[150]

İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), kamu görevlerine zimmîlerin atanamayacağını söylerken, onun mezhebinde yetişmiş bir hukukçu olan el-Hırakî (ö. 334/945), fiilî durumun tesiri altında kalarak gayri müslimlerin de âmil olarak görev alabileceklerini, kabul eder.[151] Zira el-Hırakî'nin görüş beyan edip eser verdiği dönemlerde halife olan el-Müttakî lillâh (329-333/940-944) hristiyan vezirlere sahipti.[152]

Aynı durum Şâfiî hukukçulardan İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) tarafından kabul edilmezken,[153] el-Mâverdî (ö. 450/1058) tarafından onaylanmaktadır.[154]

Kabul yönündeki ictihatların üzerinde, reel-politik ile Abbâsîlerde görülen gayri müslim kamu görevlilerinin varlığına ilişkin birçok örnek etkili olmuşa benzemektedir. Oysa "*Ey iman edenler! Kendi dışınızdakileri sırdaş edinmeyin! Çünkü onlar size fenalık etmekten geri kalmazlar, size sıkıntı verecek şeyleri isteyip dururlar...*"[155] âyetine dayanan Hz. Ömer (r.a.), önemli ka-

---

148 en-Nûr, 24/62.
149 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5/70-71.
150 a.mlf., *a.g.e.*, 5/71.
151 Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 32.
152 Ortaçağ boyunca müslüman toplum içinde hristiyanların sahip olduğu konuma dair şu son monografiye bakılabilir: Levent Öztürk, *Asr-ı Saadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998.
153 Cüveynî, *Ğiyâsü'l-Ümem fi'l-tiyasi'z-Zulem*, s. 133-134.
154 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniye*, s. 31
155 Âlü İmrân, 3/118. Benzer mealde bkz. en-Nisâ 4/44; el-Mâide 5/51; 5/57; et-Tevbe 9/16. Ayetlerde geçen ve "dost" meali verilen veli-evliyâ kelimesinin

mu görevlerine müslümanların dışında atama yapan valilerini azarlamıştır.[156] Konuyla ilgilenen İbn Teymiyye de (ö. 728/1327) Kur'ân âyetleri yanında, Asr-ı Saadet ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi örneklerinden hareketle, devlet görevlerini üstlenebilmek için iki şart gerektiğini, bunlardan birisinin o iş için yeterli nitelikler demek olan *kuvvet;* diğerinin de sağlam bir müslümanlık demek olan *emanet* olduğunu yazmıştır.[157]

İşte fiilî durumların etkisinde böyle bir keyfiyete bürünen durum, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* ile *es-Siyasetü'ş-Şer'iyye* türü kitaplarda yer almıştır. Arkasından da bu biçimiyle daha sonraları, doğruluğu müsellem kaziyyeler olarak algılanmış ve başka unsurların meşrûlaştırılması için emsal teşkil etmiştir. Meselâ bu toprakların yetiştirdiği büyük müfessir âlim Elmalılı Mehmet Hamdi (Yazır) Efendi (ö. 1942), 1908 yılında, Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin editörlüğünde yayımlanan *Beyânu'l-Hak* dergisine yazdığı bir makalede, Müslüman bir toplumda gayri müslim bakanların mevcut olabileceğini, siyâset-i şer'iyye kitaplarındaki işte bu fiilî tesbitlere dayandırarak tecviz eder:

"... Siyaset-i şer'iyye kitaplarında beyan olunduğuna göre halife, îcâbât-ı zaman ve mekâna tevfikan kaza ve idare ve askerî vesaire gibi husûsâtta müslim ve gayri müslimden muhtelif vüzerâ ve vükelâ teşkil eder..."[158]

İsyan ve ihtilal suçu olan bağy eylemi ile ilgili hukuk doktrininin gelişmesinde ve geldiği noktada, diğer etkenler yanında siyasetin de rolü olmuştur. Ali Bardakoğlu'nun deyimiyle "bir tarafta sert ve silahlı muhalefetle pek çok kan akıtılmasına sebep olan haricî hareketi, bir taraftan iktidarın zulüm ve baskısı, bir taraftan da iktidar mücadelesini ve talebini devam ettiren şîa hareketi, bağy suçunun oluşum şartları ve uygula-

---

kök anlamında sorumluluk, hâkimiyet ve kamu görevleri gibi karşılıklar yer almaktadır.

156 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/55; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 2/472.

157 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, s. 9.

158 Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşîhat-ı İslâmiyye", *Beyânu'l-Hak*, 1/22, s. 513; zikreden Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 148.

nacak ceza konusunda tereddüt gösterilmesinin ve farklı görüşler ortaya atılmasının sebeplerindendir."[159]

İslâmî anlayışa göre, *emânât* ve *vilâyât* denen kamu velayetini ilgilendiren görevlerin ehline verilmesi bir genel ilke iken,[160] idarî-siyasî görevlendirmelerde bu ilke, siyasî merkezin öncelikleri doğrultusunda başka bir fetva ile gölgede bırakılabilmiştir.

Meselâ *Yavuz Sultan Selim*'in (ö. 927/1520) çağdaşı Şeyhülislâm *İbn Kemal Paşa* (ö. 940/1534) devlet içinde mutlak otoriteyi tam olarak kurabilmek için soylu Türk sülalelerinden vezîr-i âzam/ sadr-ı âzam atanmamasını, onların yerine *"mühtedî kullardan"* yani İslâm'ı kabul eden gayri müslim asıllı devşirmelerden atama yapılmasını önemle belirtir.[161]

Kemal Paşazâde'nin bu kanaatinin arkasında, Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481), kendi veziri Çandarlı Halil Paşa'yı aynı gerekçelerle ortadan kaldırma uygulaması yatmaktadır.

Siyasî uygulamaların fıkhın şekillenişi üzerindeki etkiler sadedinde, bazı Batılı araştırmacıların öne çıkardığı bir konuya da işaret edeyim. İslâm'ın ortaya koyduğu hukuk düzeninde, devletler ve toplumlararası ilişkilerde savaşın esas olduğunu, barışın ise asla tanınmadığını yazan bu Batılı araştırmacılar, İslâm dünyasının parçalanıp *tavâif-i mulûk/smaller states* idarelerinin askerî açıdan gerilemeye başladığı andan itibaren İslâm hukukçularının da artık barış fikrine yer vermeye başladıklarını söylerler. Onlara göre, *dâru'l-harb* ve *dâru'l-İslâm* kavramlarının yanında *dâru's-sulh* (land of truce) ve *dâru'l-ahd* (land of covenant) gibi iki yeni kavram, doğuşunu uluslararası reel siyasî gelişmelere borçludur.[162]

---

159 Bardakoğlu, "*Bağy*", İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, 1/199-200.

160 en-Nisa, 4/58; el-Kasas, 28/26; Buhârî, "*İlm*", *2;* Ebu Davud, "*Fiten*", 1; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, s. 8-9.

161 İbn Kemal Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman 1. Defter Mukaddimesi*, zikreden İnalcık, "*Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları*", s. 226; a.mlf., "*Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği*", s. 9

162 Meselâ bkz. Schacht, *İslâm Hukukuna* Giriş, s. 139; Lewis, "*Politics and War*", s. 176, 188; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1/207-208.

Bu iddia doğru değildir. *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler* başlığıyla neşrettiğim doktora tezimde[163] söz konusu yanlış iddiayı etraflıca değerlendirdiğim için burada tekrar etme lüzumu duymuyorum.

Buraya kadar verdiğim örneklerden, kimi oryantalistlerin dediğinin aksine, İslâm hukukunun bütünüyle siyasî gelişmelerden etkilendiği ve hatta onun ürünü olduğu gibi bir neticeye elbette ulaşılamaz. Bunu daha önce de tasrîh etmiştim. Zaten İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu siyasî iktidarlardan uzak kalmışlardır. Bu uzak kalış, ünlü müsteşrık Joseph Schacht'ın da (ö. 1969) söylediği gibi, İslâm hukukunun kendi sağlamlığını korumasını, hatta parçalanmış bir İslâm dünyasında fıkhın birleştirici ana unsur olmasını sağlamıştır.[164]

Meşruiyet bunalımı yaşayan siyasî idarelerle ulema ilişkisinin ideal boyutunu sergileyen bir Peygamber sözüyle bu bahsi noktalıyorum:

> *"Âlimler dünyaya dalmadıkları ve sultanla hemhal olmadıkları sürece, Peygamberlerin mirasçıları ve eminleridirler. Ama dünyaya dalıp sultanın uydusu olmaları halinde ise Peygamberlere hıyanet etmiş olurlar ki, bu durumdayken onlardan sakınınız."*[165]

---

163 Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.

164 Schacht, *a.g.e.*, s. 12; Bu sosyolojik bağın daha geniş yorumu için bkz., a.mlf., *"Notes Sur la sociologie du droit musulman"*, Revue Africaine, 96 (1952), s. 311-329.

165 Süyûtî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, 4/382: العلماء أمناء الرسول مالم يخالطوا السلطان ويدخلوا الدنيا، فإذا خالطوا السلطان ودخلوا الدنيا فقد خانوا الرسول فاحذروهم.

V. Yürütme Organının Yargıya Müdahalesi Ya Da Yargının Siyasallaşması

"Ey inananlar! Kendiniz, ana-babanız ve yakınlarınız aleyhlerine de olsa, Allah için şahit olarak adaleti gözetin; ister zengin, ister fakir olsun, Allah onlara daha yakındır. Adaletinizde heveslere uymayın! Eğer eğriltirseniz veya yüz çevirirseniz bilin ki, Allah işlediklerinizden kuşkusuz haberdardır". (en-Nisâ 4/135)

"Ey inananlar! Allah için adaleti ayakta tutup gözeten şahitler olun! Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin! Adil olun..." (el-Mâide 5/8)

Yürütme organının, kadı tayin ve azilleri ve yargının siyasallaşması yönündeki baskıcı tavırları ile yargıya müdahalesi[166] de bu çerçevede hatırlanmalıdır. Ebu Hanîfe başta olmak üzere bazı mezhep imamlarının ve önde gelen hukukçuların bu uğurda karşı karşıya kaldığı *mihne*

166 Velîd b. Abdilmelik'in, kadıları Hâlid b. Mi'dân'ın ictihatlarıyla kayıtlama girişimini, Ömer b. Abdilaziz'in tek bir kanun tesbit edip uygulama birliğini temin niyetini (*Târîhu Ebu'z-Zur'a*, 1/202, 601'den Yücesoy, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî inde Ehli's-Sünne*, s. 58); İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 140/757) ülkede hukuk ve yargı birliğini temin etmesi teklifine binaen (bkz. *Risaletü İbni'l-Mukaffa fi's-Sahâbe*, s. 126-127), Ebu Ca'fer el-Mansûr'un teşebbüse geçmesini (bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 41; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/192; Ebu Zehra, *Mâlik*, s. 178) bu bağlamda bir yargı müdahalesi olarak değerlendirmiyorum.

olayları, kuvvetler ayrılığı ve yargı bağımsızlığı ilkesinin keyfiyetini göstermektedir.

Emevîler döneminde bir ara Kûfe valisi olan Yezîd b. Ömer b. Hübeyra (ö. 132/750); İbn Ebî Leylâ, (ö. 148/765) İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Davud b. Ebî Hind gibi âlimleri, çok arzulu olmadıkları halde çeşitli kamu görevlerine getirmişti. Ebu Hanîfe'ye de kadılık görevi vermek isteyince o, bunu reddetti ve işkenceye maruz kaldı. Bu durumu gören yukarıda ismi geçen âlimler, "Kendini tehlikeye atma! Bu görevi kabul et!" tavsiyesinde bulunsalar da Ebu Hanîfe, *"Hayır! Vâsıt Mescidi'nin kapılarını saymak gibi (zararsız ve basit) bir görev teklif etse, onu bile kabul etmem. Hem nasıl olur da bu görevi kabul ederim? O, idam edeceği birisinin ölüm fermanını yazacak, sonra ben de onu onaylayacağım, öyle mi? Allah'a andolsun ki, böyle bir sorumluluğa asla katlanamam"* gerekçesiyle reddetmişti.[167]

Abbasilerden Ebu Ca'fer el-Mansûr'un aynı yöndeki talebini de benzer gerekçelerle reddeden Ebu Hanîfe, bu yüzden temel gıda maddelerinden mahrum bırakılmış, hem de hapsedilmişti. Hatta vefatının bile hapisteki işkenceler ve zehirlenme sebebiyle olduğuna dair bilgiler, menâkıp kitaplarının ötesinde fıkıh eserlerinde de zikredilmiştir.[168]

İmam Şâfiî de benzer endişelerle Me'mûn'un başkadılık teklifini kabul etmemişti.

Tâbiûn neslinin önde gelen isimlerinden eş-Şa'bî (ö. 103/712), o dönemde yargının bağımsız kalmayacağını bildiği için ilginç bir yolla yargı mekanizmasında görev almaktan kaçınmıştı. Hz. Peygamber'in (s.a.) kırmızı renkli elbiseyi şeytan giysisi olduğu için hoş bulmamasına rağmen eş-Şa'bî, kadı olma niteliklerini taşımayan birisi olduğu imajını vermek için özellikle kırmızı elbise giymiş ve satranç oynamıştır.[169] Süfyân es-Sev-

---

167 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/99; Saymerî, *Ahbaru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 58; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/326; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/107; Uzunpostalcı, *"Ebu Hanîfe"*, DİA, 10/134.

168 İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtar*, 1/45.

169 Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, 1/14-15.

rî de (ö. 161/778), Mansûr'un verdiği Basra kadılığı görevini kabul etmemiş ve akıbetinden endişe duyduğu için Yemen'e gitmek mecburiyetinde kalmıştır.[170] Aynı şekilde Kûfe kadısı olan eş-Şurayh (ö. 78/697), siyasî baskılara dayanamamış ve bir müddet sonra kadılık görevinden istifa etmiştir.[171]

Siyasî yönlendirmenin baskı derecesine ulaşmasından endişe eden dirayetli ulema yargıda görev almayınca, bazı bölgelerde kadılık makamının uzun yıllar boş kaldığı bile olmuştur. İlk dönem Mâlikî fakihlerinden Haris b. Miskîn'in (ö. 250/864) hayatından bahsederken tabakât yazarları, onun sürekli olarak istinkâf etmesi sebebiyle *Kahire Kadılığı*'nın beş yıl boyunca boş kaldığını yazarlar.[172]

J. Schacht (ö. 1969), ilk dönemlerdeki kadıların, Kur'ân hükümlerinin lafız ve ruhu ile İslâm tarafında kabul edilen diğer kaideler ve kendi reyleri yanında idarî genelgelerden de etkilendiklerini yazar.[173] İslâm adliye teşkilatının doğuş ve işleyişini inceleyen Fahrettin Atar da, bu dönemde hâkimlerin, valilerin siyasî aleti haline geldiğini belirtir.[174] Bir başka müellif de, aristokratik anlayışın tesiriyle, kişisel itibarlar korunsun diye sık sık yargının önünün kesildiğini söyler.[175]

Ebu Hanîfe'nin öğrencilerinden Hafs b. Ğıyâs'ın (ö. 194/810) başından geçenler bu tesbitleri haklı çıkarmaktadır. Harun er-Reşîd'in hanımı olan Zübeyde'nin taraf olduğu bir davada, karşı tarafın davayı kazanması üzerine Hafs b. Ğıyâs, Bağdat Kadılığı'ndan azledilip tenzîl-i rütbe ile Kûfe'ye tayin olunmuştur. Bu tayinin arkasında, davayı kaybeden Zübeyde'nin,

---

170 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, s. 62.
171 Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s. 11.
172 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/216; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/54-58.
173 Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 36, 60. Bir başka yerde Schacht, İslâm yargılama hukukunun şeklî karakterinin az gelişmiş olduğunu yazar, *a.g.e.*, s. 12. Halife Me'mûn'un, kadılara gönderdiği *"Halku'l-Kur'ân"* konulu bir genelgesi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 10/272.
174 Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, s.77; bkz. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 101.
175 Hodgson, *The Venture of Islam*, 1/347.

"Ya ben ya o" şeklinde kocası nezdindeki ısrarlı girişimleri bulunmaktaydı.[176]

Daha önce, siyasî merkezin hukuk dışı dayatmaları sadedinde el-Cassâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ından naklettiğim bir olayı, aynı zamanda merkezî talimatla yargıya müdahale içeriği de taşıdığından dolayı burada kısaca özetleyeceğim:

İlk Emevî halifesinin, *"nas"* derecesindeki açık hadislere rağmen, müslümanı kâfire mirasçı kılma yönündeki kanaati Kadı eş-Şurayh'a bir emirname ile iletilmiş ve miras davalarında artık bu yönde karar vermesi istenmişti. eş-Şurayh da *"bu benim değil, emirulmümininin hükmüdür"* diyerek, benimsemediği halde o yönde kararlar vermek zorunda kalmıştır.[177]

Tarihçi el-Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) naklettiği şu bilgi, yargı mekanizmasının, siyasetin elinde nasıl bir oyuncak derekesine düşürülebileceğini göstermektedir: Ebu Ca'fer el-Mansûr, bir tarihte hacca gitmek istemiş, giderken de İsa b. Musa adlı güvenilir bir adamına, daha önce iktidar kavgaları sebebiyle hapsettiği amcası Abdullah b. Ali'yi kimseye haber vermeden gizlice öldürmesini havale etmişti. Verilen emrin akıbetinin doğuracağı sorumluluğu hisseden ve bir vicdan muhasebesi yapan İsa b. Musa, ikisi de ünlü birer fakih olan İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) ve İbn Şübrüme'ye (ö. 144/761) danıştı. Birinci fakih, devlet başkanının emrinin bağlayıcı olduğunu söylerken, ikincisi öldürmeyi doğru bulmadı. Neticede İsa da istenileni yapmadı. Bazı gelişmelerden sonra Mansûr, söz konusu işi bu defa Ebu'l-Ezher el-Mühelleb'e havale etti. O da önce Abdullah b. Ali'yi öldürdü, sonra bir komplo ile bir cariyeyi de öldürerek Abdullah'ın yanına birbirlerine sarmaş dolaş olmuş bir görünüm verecek tarzda yatırdı. Daha sonra iki cesedin bulunduğu odayı üstlerine yıkan katil, dönemin kadısı İbnü'l-Ülâse'yi ve

---

176 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/192; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 9/28-30.
177 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/146.

beraberinde başka yetkilileri çağırıp gelişmeleri bir zinâ olayı olarak zapta geçirtti.[178]

Kadıların ve kısmen müftîlerin, siyasî otoritenin nazarındaki konumunu daha sonraki yüzyılları da hesaba katarak İbn Haldun'dan takip edelim:

> *"Devlet katında onlara itibar edilmesi, onların bizzat kendilerine saygı duyulduğundan dolayı değildi. Şer'î mertebelerin/memuriyetlerin devlet tarafından dikkate alındığını göstermek için hükümdar meclisini süslemekten ibaretti. Onların bu meclislerde hal ve akd (kamu işlerini düzenleme) ile ilgileri yoktu. Resmî bir dekor olarak bulunuyorlardı; yoksa gerçekte herhangi bir hal ve akd yetkileri yoktu..."*[179]

Bu sebeple olsa gerek çok sonraki dönemlerde de kimi dirayetli âlimler, benzeri görevleri çeşitli bahanelerle reddetmişlerdir.[180] Redlerin arka planında, herhalde, şu ağır vaîdler içeren hadislerin vurguladığı kazâî sorumluluğun, siyasî yönlendirme ve baskılar altında gereğini yerine getirememe kaygısı bulunmaktaydı:

> *"Üç tip kadı vardır; ikisi ateştedir biri cennettedir. Gerçeği bilip o yönde hüküm veren kadı cennettedir. Gerçeği bildiği halde ona göre hüküm vermeyen ile, gerçekten habersiz olduğu halde insanlara cahilce hüküm veren ise ateştedir."*[181]

> *"Kadı olarak atanan kimse sanki bıçaksız boğazlanmış gibi olur."*[182]

---

178 Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, 3/315-316. Mes'ûdî zikredilen olayın hicrî 149. yılda cereyan ettiğini söyler; fakat İbn Şübrüme'nin 144 yılında vefat ettiği dikkate alınırsa bu bir yanılgı olmalıdır.

179 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 175: ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذ إكراما لذواتهم وإنما هو لما يُتَلَمَّحُ من التجمّل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه.

180 Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/153.

181 Ebu Davud, *"Akdıye"*, 2; İbn Mâce, *"Ahkâm"*, 3.

182 Ebu Davud, *"Akdıye"*, 1; Tirmizî, *"Ahkâm"*, 1.

İlerleyen zaman dilimi içinde, iftâ ve kadâ gibi görevlerin değer ve vasıf kaybına uğradığını yine İbn Haldun şu cümleleriyle ortaya koyar:

"Devleti hilafet tarzında yönetmek inkırâza uğrayıp iş bütünüyle saltanat şeklini aldıktan sonra, söz konusu dînî görevler yönetimden az-çok uzaklaşmış oldu."[183]

Büyük hukukçuların, hukukun hayata aktarılmasını sağlayacak bu önemli işlerden/kurumdan uzak kalması, hem hukukun uygulamada test edilip geliştirilememesi yönüyle genel, hem de yargılama usûlü ilkelerinin geliştirilememesi yönüyle özel mahrumiyetler doğurmuştur. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1176/1762) tam da bu noktada şu serzenişte bulunur:

"Kadılar çoğunlukla zalim olup güven kaybına uğradığından halk, onlara şüpheyle bakar oldu. Verdikleri hüküm, ancak daha önceki büyük ve güvenilir âlimlerden birinin içtihadıyla desteklenirse kabul ediliyordu."[184]

Aynı durumun Selçuklu[185] ve Osmanlı coğrafyasında da izleri vardır. Özellikle ikincisinde siyasî iktidarın iradesiyle göreve gelen ve yine onun iradesiyle azledilen *Şeyhülislâmlık* makamının kendisi ve bu makama bağlı adlî bürokrasi, tabiatıyla bağlı olduğu siyasî iktidarın yönlendirmelerinden etkilenmiştir.[186]

Aynı noktada Batılı araştırmacılar da, zaman geçtikçe Şeyhülislâmın (Grand mufti or shaikh al-Islam) diğer müftîler üzerinde nüfuzlarını geliştirmekle beraber, devletin (government)

---

183 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 175: ولما انقرض شان الخلافة وطورها وصار اللامر كله ملكا او سلطانا صارت هذه الخطط الدينية بعيدة عنه بعض الشيء.

184 Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1/153.

185 Burada konuyla ilgili şu doktora çalışmasına işaret etmeliyim: Feda Şamil Arık, *Türkiye Selçuklularında Sultan'ın Kazâî Yetkileri ve Kullanılışı* (1075-1243), Ankara 1986.

186 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin ilmiye Teşkilatı*, s. 175-178 ve özellikle 189 vd.; Mardin, "Kadı", İA, 7/42-46; Dursun, Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, s. 362 vd; Fendoğlu, *Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı*, s. 244-254; Heyd, "Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat", s. 641-642; krş. Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, s. 18-19; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 86, 131. Edinburgh Üniversitesi profesörlerinden Colin Imber, mezkûr etkilenmeyi Ebussuud merkezli şu araştırmasında etraflıca ele almış ve örneklemiştir: Ebu's-Su'ud: *The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh 1997. Bu kitabı, benim için yazarından temin eden Hüseyin Koç'a teşekkür ederim.

emrinde görev yaptığı için gerçekte bağımsız hareket edemediğini yazarlar.[187] Hatta bir adım daha ötesinde, Şeyhülislâmın oynadığı rolün, İslâm yargı hukuku ve düşüncesiyle bağdaşmadığını ve bu nedenle çağdaş Müslüman Reformistler tarafından pek takdir edilmediğini de belirtmişlerdir.[188]

Osmanlı tecrübesiyle ilgili bu kanaatlardaki mübalağa payını ortaya koyan değerlendirme örneklerini bir tarafa bırakırsak, Şeyhülislâmın bütünüyle bağımsız bir fonksiyon icra edemediğini[189] biz de söyleyebiliriz. Zira daha sonra da ele alacağımız üzere, devletin icra kuvvetini ve otoritesini temsil eden *"ehl-i örf"*, suçu sabit olmadığı halde cezalandırmak istedikleri kişiler için, bu cezaları ancak kadı huccetiyle verebileceklerinden dolayı, resmî sıfatlarını kullanarak kadılara baskı yapmış ve hüccet alabilmişlerdir.[190]

"Padişah, arzu ettiği halde kuvve-i cebriyye ile istediği surette daima fetva alabilir ise de bu hal, ahkâm-ı şer'iyyeyi bozmuş olmaz" cümlesi,[191] içerdiği hükmün doğru ya da yanlış olması bir tarafa, sistemin işleyişindeki gerçeklere işaret etmektedir. Nitekim -bir örnek olmak üzere- İslâm hukukundaki yerleşik kural, bir adam öldürme fiilinde, maktulün velîsine kısas ve diyet arasında bir seçim yapma hakkı verirken, sultanın emri üzerine bu hak hiç devreye sokulmadan doğrudan kısas seçeneği için fetva alınmıştır. Bu Şeyhülislâm fetvası, yerleşik fıkhî hükmün dayandığı şu âyetlerle çelişmektedir:

---

187 Makdisi, *"Authority in the Islamic Community"*, s. 125; Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"*, s. 641.

188 Gardet, *"La Cite Musulmane vie Sociale et Politique"*, s. 142'den Makdisi, *"a.g.m."*, s. 125.

189 Görüceli Koçi Bey'in (ö. 1060/1650), devrin sultanı IV. Murad'a takdim ettiği ünlü *"Risale"* sinde bu noktayla ilgili bazı isimler de vererek yaptığı tesbitler, gerçekten hem ilginçtir hem de üzücüdür. bkz. Koçi Bey, *Risale*, türlü yerler ama özellikle s. 45-46.

190 Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 91-92; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 83.

191 Akgündüz'ün, ismini vermediği bir müellife atfen zikrettiği ve, "şu ifadeler, bir gayri müslimin dilinden gerçeğin ifadeleridir" diyerek onayladığı bu cümle için bkz. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1/56, 8/25.

"Ey inananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı... Öldüren, (mağdur) kardeşi tarafından bağışlanmışsa, kendisine örfe uymak ve bağışlayana güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra kim saldırırsa, ona can yakıcı bir azap vardır".[192]

"Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın! Haksız yere öldürülenin velîsine bir yetki tanımışızdır. Artık o da öldürmekte aşırı gitmesin. Zira, kendisi ne de olsa yardım görmüştür."[193]

Aynı şekilde, şer'î anlayışa göre cezası idam olmayan suçluların, bu gibi fiilleri irtikâb etmeyi adet haline getirdikleri (*âdet-i müstemirra*) ispat edildiğinde, bunların yeryüzünde fesad çıkaran (*sâ'î bi'l-fesad*) veya Kur'ân'da tarif edilen[194] bozgunculuk yapan kimseler (*yes'avne fi'l-ardi fesâden*) grubu içinde telakki edilebileceğine dair de fetva alınmıştır.[195]

Beylerbeyinin, kendi vilayetindeki kadıları emirleriyle etkiledikleri bilinmektedir. Kadılar ise, kendilerinin sivil inisiyatifin başı ve kanunların uygulayıcısı sıfatıyla ehl-i örfü murakabe ve gerekirse yargılama haklarının bulunduğunu ileri sürerek bağımsızlıklarını korumaya çalışıyorlardı. Fakat Bursa Şer'iyye Sicili'nde yer alan şu olayda da görüleceği üzere merkezî hükümet bazen bu *ehl-i örf* ve *ehl-i şer'* çekişmesinde, birincisi lehine tavır koymuştur:

1518 yılında Anadolu Beylerbeyi Ferhad Paşa, Derseâdet'e yolladığı bir mektupla kadıların söz dinlemediğinden müştekî olur. Bunun üzerine 17 Rabîulâhir 924 tarihli bir fermanla *Hudâvendigâr Sancağı* kadılarına şu emir verilir:

---

192 el-Bakara, 2/178.
193 el-İsrâ, 17/33.
194 el-Mâide, 5/33.
195 Heyd, *"Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat"* s. 647.

"Anadolu Beylerbeyisi Ferhad, dâme ikbâluh, sidde-i saadetime şöyle arzeyledi ki, bazı kendü canibinden verilen mekâtibe iltifat etmeyüp imtisal eylemez imişsiz. İmdi, müşarünileyh cânibinden mekâtib dahi benim emr-i şerifimdedir. Öyle olsa buyurdum ki, bir mektubu ki onun canibindendir deyu ibraz eyleyeler, nazar edüp göresiz. Şöyleki, üzerindeki müşarünileyhin mührü olup mazmunu ile amel edüp, icra edesiz."[196]

Bu genel tesbitlerimizin bir örneği, yani Osmanlı Devleti'nde yargının ne kadar müdahaleye açık olduğunu, bizzat yargıçların hatta dînî-adlî bürokrasinin başı olan Şeyhülislâmın bile, siyasî otorite karşısında hayat güvencesi olmadığını gösteren şu olayda izleyelim:

Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Fezleke*'de, Nâimâ'nın (ö. 1128/1716) da *Tarih*'inde anlattığına göre, IV. Murad 1043/1633 yılında İstanbul'dan yola çıkıp İznik üzerinden Bursa'ya giderken, halkın şikâyeti üzerine, hiçbir soruşturma yaptırmadan İznik kadısını astırmıştı. Olay üzerine Şeyhülislâm Ahîzâde Hüseyin Efendi, padişahın annesi Kösem Sultan'a bir arîza göndererek yapılanları tasvip etmediğini bildirmişti. Şeyhülislâmın bu sözleri, aleyhtarları tarafından Ahîzâde'nin, padişahı hal'etmek istediği şeklinde yorumlanmış, bundan telaşa düşen Valide Sultan, oğluna bir mektup yazarak acele İstanbul'a gelmesini istemişti. Seyahati yarıda bırakarak hemen İstanbul'a dönen IV. Murad, derhal Şeyhülislâmı tutuklatmış, bir kayıkla sürgüne yollamış ve Çekmeceler önüne varmış olan kayığı çevirterek Ahîzâde'yi sahilde boğdurtmuştur.[197]

Aslında daha önceki Celâli isyanlarının ardı sıra sökün ettiği yıllarda da, yani 1550 sonrasında kadıların nüfuzlarının azaldığı ve mahkemelerin eski itibarlarını kaybettiği görülmüştür.

---

196 Bursa Müzesi Şer'iyye Sicili Nr. A 25/28 Vr. 145a'dan naklen Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 111.

197 *Fezleke* 2/160-161 ve *Nâimâ* 1/182'den naklen Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin ilmiye Teşkilatı*, s. 223-224.

Bunun en büyük sebeplerinden birisi, ümeranın üç-beşyüz levendle köylere çıkıp yetkilerini aşarak Kanunnamelerde bulunan *sekban akçesi, selamiye, devir akçesi* gibi vergiler almaları, ya da kanunî vergi dilimleri yerine, yetkisizce vergi oranlarını kat kat artırmalarına karşı çıkan kadıları sindirmeleridir.[198]

Bu bahsi de et-Tirmizî (ö. 279/892) ve en-Nesâî'nin (ö. 303/915) rivayet ettiği bir hadis ile noktalıyorum:

> *"Kulak verin! Benden sonra bir takım idareciler zuhur edeceğini duydunuz mu? İşte o idarecilerle beraber olup yalanlarını doğrulayan, haksızlıklarına destek olan kimseler benden değildir. Ben de onunla beraber değilim; öyle birisi ahirette benim yanıma gelemez. Kim o idarecilerle beraber olmaz, yalanlarını doğrulamaz, haksızlıklarına destek olmazsa, o bendendir, ben de onunlayım. Öyle birisi, havzın başında benim yanımda olacaktır."*[199]

198 Akdağ, *a.g.e.*, s. 91-92, 251. Ayrıca bkz. Koçi Bey, *Risale*, s. 42, 45. Kadılık müessesesinin Osmanlı Devletindeki işleyişi hakkında şu çalışmalara da işaret etmeliyim: A. Refik Gür, *Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Müessesesi*, yayımlanmamış doktora tezi, İÜEF İstanbul 1971; Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku: Osmanlı Devri Uygulaması*, İstanbul 1986.

199 Tirmizî, *"Fiten"*, 72; Nesâî, *"Bey'at"*, 35,36 Müsned, 1/5; 2/95; 3/59: فمن دخل عليهم فصدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه..

VI. Sivil Fıkıh Eğitim - Öğretimi ve Siyaset

"Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın, kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar akl-ı selim sahipleridir." (ez-Zümer 39/18)

"Yaratan, insanı pıhtılaşmış kandan yaratan Rabbinin adıyla oku! Oku! Kalemle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin, en büyük kerem sahibidir. Ama insanoğlu kendini müstağni sayarak azgınlık eder. Dönüş, kuşkusuz Rabbinedir." (el-Alak, 96/1-8)

Ve nihayet baskıcı siyasetin, İslâm hukukunun eğitim-öğretim sürecine de olumsuz etkileri olmuştur. Bu olumsuzluk, bir taraftan siyasî merkezin fıkıh eğitimine yer yer teveccüh göstermemesi ve sivil fıkıh eğitim ve öğretiminin mümkün olduğu kadar kontrol altında tutulması, diğer taraftan da kayırmalı tayinler yoluyla ilmî disiplin, seviye ve ehliyetin gözardı edilmesi biçiminde tezahür etmiştir.

Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) bir tesbitine göre bazı emirler, mevâiz ve kıssaya yönelip onun eğitimine önem verince, halkın teveccühü de bu alanlara kaymış ve neticede fıkıhla iştigal edenler azaldığı için fıkıh ilmi de yetim kalmıştır.[200]

---

200 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 119.

İbnü'l-Cevzî'nin bu haklı tesbitini biz, çok daha erken tarihlere ve *Beytü'l-Hikme'ye* kadar götürebiliriz. Büyük medeniyetlere sahip gayri müslim toplumlarla temasların sıklaşmasını takiben Emevî hanedanından Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) ile başlayan tercüme faaliyeti, resmî eğilimin klasik İslâmî ilimlerden ve tabiatıyla fıkıhtan daha başka alanlara kaymasına sebep olmuştur. Abbasî halifeleri el-Mansûr (136-158/754-775) ve el-Me'mûn'un (198-218/813-833) gayretleriyle *Beytü'l-Hikme* adında[201] kurumlaşacak bu faaliyetlerle, başta Helen, Pers, Hint ve Kopt kültürüne ait ürünler, ulema süzgecinden geçmeden topluma sunulunca, bu bir taraftan hukukî anlayışa tesir etmiş, diğer taraftan da marifeti, resmî iltifat cihetine kaydırmıştır.

Eğitim-öğretim konularının başka alanlara kayması/kaydırılması suretiyle fıkıh ilminin yetim kalmasına yol açan bir diğer sebep de, kanaatimce, *cedel* ve *hilâf* ilminin sultanlar tarafından teşvik edilmesidir. Aslında mezheplerarası mukayeseler yaparak hukukun gelişmesinin bir aracı olarak istihdamı makul ve hatta gerekli olan *hilâf ilmi*,[202] farklı bir amaçla taassubun aracı olabilmiştir.

İctihat faaliyetlerinin duraklamaya başlamasıyla beraber idareciler, mezheplerin görüşlerinden hangisinin daha kuvvetli olduğunu -biraz da entelektüel bir zevkle[203]- ortaya çıkarmak istediklerinde, mezhep âlimlerini münazaraya davet etmişler[204] ve dolayısıyla hilâf ve cedel çerçevesinde kutupların iyice belirginleşip taassubun yerleşmesine kapı aralamışlardır. Sultanın huzurunda yapılan münazaralarda artık doğrunun değil,

---

201 Konuyla ilgili olarak şu monografilere bakılabilir. Saîd Dîvecî, *Beytü'l-Hikme*, Musul 1392/1972; Mahmut Kaya, *"Beytü'l-Hikme"*, DİA, 6/88-90; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul 1996.

202 Ebu'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 316; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, 2/127-146; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, 1/441; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 361; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/721. Hilâf konusunda derli toplu bir araştırma olarak özellikle bkz. Şükrü Özen, *"Hilaf"*, DİA, 17/527-538.

203 Meselâ İmam Mâlik ile reyci fakihlerin, Abbasî halifeleri el-Mansûr ve Harun er-Reşîd'in huzurunda onların da iştirakleriyle gelişen münazaraları için bkz. Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/220-228; Zerkeşî, *a.g.e.*, 3/400-401.

204 Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 1/48 vd.; İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 361-363.

enâniyetin mücadelesi verildiğinden, ictihâdî faaliyet de duraklamıştır. Nitekim es-Serahsî (ö. 483/1090), kendi dönemindeki fıkhî mesaînin, fıkhın kendisinden çok *hilâfiyâta* kaydığını söyler ve insanlara, fıkhı gerçek hüviyetiyle tanıtabilmek amacıyla *el-Mebsût*'u kaleme aldığını ekler.[205] el-Gazzâlî ise çok daha keskin bir dille, hilâfiyâta dalıp onunla yetinenleri *"insanların yırtıcıları"* sıfatıyla niteler.[206] Onun bu nitelemesi, vaktiyle İmam Mâlik'in Harun Reşid'e verdiği susturucu bir cevabın esintisini taşımaktadır. Kâdî İyâd'ın *Tertîbü'l-Medârik*'te verdiği bir bilgiye göre Harun Reşid, bir defasında İmam Mâlik'e dönerek "Haydi şu Ebu Yusuf ile bir münazara yapın bakalım" dediğinde ondan "İlim, horoz ve hayvan dövüşündeki kışkırtma gibi telakki edilemez!" cevabını almıştı.

Bu kapsamda bir başka husus, yönetimle arası iyi olmayan ya da fetvaları, yönetimin resmî müftîlerinin tevcihlerine uymayan kimi büyük fakihlerin, geçici sürelerle de olsa fetva ve eğitim haklarının ellerinden alınmasında kendisini göstermiştir. Oysa devlet başkanının temel görevlerinden birisi, halkın dînî, hukukî ve ahlakî meselelerine çözüm getirmek üzere ehliyetli kişileri hâkim ve müfti olarak görevlendirmesi; bu ehliyete sahip olmayanları da böyle önemli bir alana girmekten engellemesidir.[207] Ama bu ideal ilke aşındırılmış, tam tersi uygulamalara geçit verilebilmiştir. Söylenenlere canlı bir örnek olmak üzere burada hemen Ebu Hanîfe hatırlanabilir. Kûfe'nin resmî kadısı olan İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 148/765) bazı kararlarını eleştirdiği için Ebu Hanîfe, resmî bir yazıyla uyarılmış ve fetva vermesi bir süre yasaklanmıştı.[208]

Ebu Hanîfe'ye zaman zaman haksız eleştiriler yönelten[209] Hatîb el Bağdâdî (ö. 463/1071) bile, bu büyük müctehidin ma-

---

205 Serahsî, *el-Mebsût*, 1/4.
206 Gazzâlî, *a.g.e.*, 3/382: وهؤلاء هم سباع الإنس طبعهم الإيذاء وهمهم السفه
207 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 6/286, 291; *el-Fetavâ'l-Hindiyye*, 3/309.
208 Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, s. 61; Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 51.
209 Bağdâdî'nin iddiaları (*Târîhu Bağdâd*, 13/387 vd.) ve bunun cevapları için, bkz. Kevserî, *Te'nîbu'l-Hatîb âlâ mâ Sâkahû fi Tercemet-i Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, Kahire 1942. Ayrıca bkz. İsa b. Ebî Bekir, *es-Sehmü'l-Musîb fi'r-Red ale'l-Hatîb*, Kahire 1932. Aynı eser, *Kitâbü'r-Red âlâ Ebî Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî* ismiyle

ruz kaldığı kısıtlamayı şöyle anlatır: Bir adama "iki zinakârın çocuğu" diye hakarette bulunan aklî dengesi bozuk yani deli bir kadının davasına bakan İbn Ebi Leylâ, dava sonunda, kadının mescid içinde, ayakta olduğu halde ve iki defa *kazf* haddi ile cezalandırılması hükmünü vermişti. Bunu duyan Ebu Hanîfe, söz konusu kararı bir kaç noktadan tenkit etmişti. Bir kere hadler mescidde ikame edilmez ve kadınlar ayakta iken değil, oturarak cezalandırılırdı. Sonra tekerrür eden suçlardan dolayı ayrı ayrı değil, bir had gerekir; üstelik kadın deli olduğu için ceza ehliyetine sahip değildir ve nihayet asıl iftiraya uğrayan o kişi değil, onun anne-babasıdır, fakat onlar da gelip davacı olmamışlardır. Verdiği hükme ilişkin sarfedilen bu tenkitleri duyan İbn Ebî Leylâ'nın yönetime şikâyette bulunması üzerine Ebu Hanîfe'nin fetva yetkisi elinden alınır. Bir müddet yasaklı kalan Ebu Hanîfe'ye bir gün, bazı konularda görüşlerini almak üzere veliahd tarafından gönderilmiş bir görevli gelir. İmam, yasaklı olduğunu ve bu sorulara cevap veremeyeceğini söyleyince gelen kişi, yönetime müracaat eder ve yasağın kaldırılmasını sağlar.[210]

İlim âşığı Kurtubalı Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ile İmam Ahmed b. Hanbel arasında geçen şu olay da bize, bir taraftan tevarüs ettiğimiz ilim mirasının mübarekliğini ve büyüklüğünü gösterirken, diğer taraftan da politikanın, eğitim-öğretim üzerindeki baskılarının boyutlarını, haber vermektedir.

Hadis öğrenmek ve Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olmak üzere Endülüs'ten Irak'a yolculuk yapan Bakî, Bağdat yakınlarına ulaştığında İmam Ahmed'in maruz kaldığı mihneyi duyup üzüntüye kapılır. Şehre girer girmez, daha eşyalarına bir yer bulup yerleştirmeden önce hemen bir ders halkasına katılabilmek için büyük camiye gider. Sonradan Yahya b. Maîn olduğunu öğrendiği şeyhten kimi râvîler ve rivayetler hakkında bilgi alır ve Ahmed b. Hanbel'i sorar. Onun övgü dolu sözle-

---

1985'de Beyrut'da tekrar yayımlanmıştır; el-Melikü'l-Muazzam, *Kitabü'r-Red âlâ Ebî Bekr el-Hatîb fimâ Zekera fi Târîhih fi Tercemeti'l-İmam Sirâci'l-Ümme Ebî Hanife en-Nu'mân b. Sabit*, Delhi, 1350, Beyrut 1985.

210 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/356; bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 152-153.

rinden sonra çıkıp İmamın evini aramaya başlar ve bulur. Bakî b. Mahled, kapıya çıkan İmam Ahmed'e çok uzaklardan, Endülüs'ten gelen bir yabancı olduğunu, bu şehirdeki ilk gününü yaşadığını ve sırf kendisinden hadis ve sünnet öğrenmek için buralara geldiğini söyler. Ahmed b. Hanbel onu eşiğe alır ve takip edilebileceğini, kendisinin mihneye maruz kalıp halk ile ilişkisinin kısıtlandığını haber verir. Gelişmelerden haberdar olduğunu bildiren Bakî, ısrarla öğrencisi olmak istediğini, günde bir tek hadis öğrenmekle bile yetinebileceğini yineler ve dikkat çekmeyecek bir çözüm önerir. Buna göre Bakî b. Mahled, üstü-başı perişan, saçı-başı dağınık bir dilenci kılığında hergün İmam Ahmed'in evine gelecek, Allah rızası için sadaka isteyecek, kapıya çıkan Ahmed b. Hanbel de ona her gün birkaç hadis rivayet edecektir. İlme bu derecede âşık birisine yardım etmenin kendisine borç olacağını söyleyen Ahmed b. Hanbel, önerilen yolu, bundan hiç kimseye söz etmemesi şartıyla kabul eder. Bakî b. Mahled'in anlattığına göre, bu zor şartlar altındaki öğretim, İmam Ahmed'in mihne altında vefat etmesine kadar sürmüştür.[211]

Sivil eğitim-öğretime müdahale, bazen mahalle mescidlerine kadar inebilmiştir. Meselâ, imamları devlet tarafından görevlendirilen cami ve büyük mescidlerde ders ve fetva verebilmek için şöyle bir uygulama yapılmıştır. Aynı nitelikteki bir cami veya mescidde bu tür faaliyetler devletin takdir ve kararına göre yürütülüyorsa, burada da hem imamlık görevi, hem de ders ve fetva verme işi için merkezî yönetimden izin alınması gerekiyordu.[212] Bu uygulama, her ne kadar ehil olmayanların cehaletinden halkı korumak gibi bir gerekçeye bağlansa da,[213] bunun neticesi sivil fıkıh eğitim ve öğretiminin mümkün olduğu kadar kontrol altında tutulması biçiminde görülmüştür.

---

211 Uleymî, *el-Menhecü'l-Ahmed*, s. 258-260; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/292-294; ayrıca bkz. Ömeri, *Bakî b. Mahled el-Kurtubî*, s. 38-39. İşte bu Bakî b. Mahled, memleketi Endülüs'e döndükten sonra mezhep taassubuna kurban verilmiş; doğruları değil kişileri yüceltenlerin hışmına uğramıştır. bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, s. 507.

212 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 173.

213 bkz. Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 237; İbn Haldun, *a.g.e.*, s. 173.

Osmanlı Devletinde de, fetva kurumunun ve ilmiye örgütünün başı olan Şeyhülislâmın/Meşîhat makamının doğrudan padişaha bağlanmasıyla söz konusu kontrol sağlanmıştır. En alt kademesinden en üsttekine kadar bütün kurumlarıyla İslâm'ın, bizzat Osmanlı siyasî-idarî sisteminin içine alınması, onun merkezî yönetimin emrine verilmesi demek oluyordu. Böylece ulema, başkent kadısından taşra imamına kadar, ayrılmamak üzere devlet kontrolüne alınıyordu.[214] Böyle bir kontrol, fiilî vasata, Koçi Bey'in (ö. 1060/1650) ifadesiyle şöyle aksediyordu: *"Nihayetü'l-emr 1003 tarihinden beri intizam bozulup mukaddema Şeyhülislâm olan Sun'ullah Efendi birkaç defa bîvech ma'zûl olup kazaskerler dahi tiz tiz ma'zûl olmakla birine gelen azl havfına düşüp vükelây-ı devlet ile mudârâya muhtaç olup huzûr-ı hümâyûnda hak sözü söylemekten kaldılar, ve herkesin riâyet-i hâtırıyla mukayyed oldular."*[215]

İslâm hukukunun eğitim-öğretim süreci üzerindeki siyasî etkiler, zaman zaman da kimi eserlerin yasaklanması biçiminde tezahür etmiştir. Bu eserlere dair uzun bir liste tanzimi mümkün olmakla birlikte, şu somut örnekler yeterince izah edicidir: Endülüs'ün gözde âlimi eş-Şâtıbî, Mehdî Hanedanı zamanında Mâlikî mezhebine ait kitapların yok edildiğini söylerken[216]; Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1952) verdiği bilgiye göre de, Hanefîlerin son klasik âlimi olan İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) ünlü haşiyesi *Raddü'l-Muhtâr ale'd Dürri'l-Muhtâr*, bir ara İstanbul'da yasaklanmıştı. Olay şöyle gelişmişti: *ed-Dürrü'l-Muhtar* isimli eserinde Hanefî hukukçu el-Haskefî (ö. 1088/1677), 1015/1606 yılında Dımeşk'te içilmeye başlayan sigaranın, veliyyülemr olan padişahın yasaklamasına binaen haram hük-

---

214 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17 yüzyıllar)*, s. 93. Daha ziyade *Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî, Kevâkib-i Seb'a* ve *İlmiyye Sâlnâmesi'ne* istinaden Cahit Baltacı, Hüseyin Atay'ın çalışmaları yanında Cevat İzgi (ö. 1995), ilimler tarihi ile ilgili eserlerle, Osmanlı âlimlerinin biyografi ve icazetnamelerine istinaden Osmanlı medreselerinde takip edilen müfredat programını çıkarmıştır, bkz. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1/67-117. Son çalışmalardan birisi olarak şu etüde de işaret etmeliyim: Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, yapı, işleyiş*, İstanbul 1997.

215 Koçi Bey, *Risale*, s. 40-41.

216 *el-İ'tisâm*, s. 123

münü alacağını yazar.[217] Bu kitabı şerheden İbn Âbidîn ise, haram ve helâl kılma yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunu, onun dışında hiç kimsenin, bu arada veliyyülemr'in böyle bir hakkının olamayacağını söyler. Ayrıca veliyyülemr'den maksadın ulema olduğunu ve üstelik o günün idarecilerinin adalet ve örneklik vasıflarını yitirdiklerini, Abdulğanî en-Nâblusî'den (ö. 1143/1731) naklen ekler.[218] *Raddü'l-Muhtâr*'daki bu ifadeler, yetkilileri kızdırır ve Maârif Bakanlığı'nın girişimi üzerine kitap 1320 yılında toplatılır.[219]

Fatih ders-i âmı Hafız Mehmed Efendi de, II. Abdülhamîd (1876-1909) henüz hal'edilmemişken ilmiyyenin ve İslâmcıların yayın organlarından biri olan *Beyânü'l-Hak*'daki bir yazısında, sadece mezkûr eserin değil, onun yanında başka eserlerin de siyasî sebeple *"ravacgâh-ı sûk-ı irfân"*dan kaldırıldığını şöyle dile getirir:

"Hükûmet-i sâbıka ... kütüb-i dîniyyeyi toplar, en hasîs yerlerde, hamam külhanlarında ateşe yakardı. Talebe-i ulûmu, kendilerinde efkâr-ı ahrârâne bulunduğundan dolayı mavnalarla, süpürüntü kayıklarıyla hârice tard u teb'îd eyledi. Huzur mahkemesi gibi bir bâb-ı adaleti sedd u ta'tîl, Mecelle Meclisi gibi bir mahfil-i ilm u irfanı lağv u tenkil etti. Avrupalılar *İbn Âbidîn*'i, *Minhâc*'ı, fıkh-ı Hanefî, Şâfiî, Mâlikîden binlerle desâtir-i adalet ve ahkâmı tercüme ettikleri, *Şerh-i Mevâkıf* gibi kütüb-i kelamiyyeyi defaatle tab' u neşrettikleri halde ravacgâh-ı sûk-ı irfandan kaldırıldı..."[220]

Esasen bu şikâyetler II. Abdülhamîd'in hal' fetvasında da bir gerekçe olarak tahrîr edilmiştir.[221]

Eserler üzerinde bu yasaklayıcı tasarruflar bazen, eser içindeki kimi bölümlerin hazfi biçiminde de kendisini göstermiştir.

---

217 والتتن الذي حدث وكان حدوثه بدمشق في سنة خمس وعشر بعد الالف... و هذا حرام... و مع نهي ولي الامر عنه حَرُم قطعا

218 İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtar*, 5/295-296: ان أمراء زماننا لا يفيد امرهم الوجوب.

219 Kevserî, *"Hel li gayrillahi Hakkun fi'l-Îcâb ve't-Tâhrîm"*, s. 134.

220 Hafız Mehmed, *"Makâle-i Mahsûsa"*, Beyânü'1-Hak, 1/3, s. 11-12; zikreden: Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 151.

221 Kara, *a.g.e.*, s. 135, 140-141.

Osmanlı Devleti'nin son dönemleriyle ilgili siyasî-fikrî çalışmalarıyla da tanınan İsmail Kara'nın neşrettiği bir metinde[222] anlatıldığına göre, temel kaynakların dönemin siyasî anlayışıyla uyuşmayan bazı ifadeleri silinmiş, kazınmış veya o yerler dizilmemek suretiyle yeniden tabedilmiştir:

"Ulema-yı Mısr'ın dikkat ve nezaretleriyle Mısır'da tab'edilen *Sahih-i Buhârî* nüshalarında imametin Kureyş'e ait olduğuna dair vârid olan ehâdîs-i şerîfenin, hâşâ muzır olacağı, erkân-ı zulmiyyeden Ebu'l-Hüdâ'nın işaret-i dalâletkârânesi üzre tevehhüm edildiğinden irade-i hilâfet penâhî ile nüsah-ı mezkûra ıhrâk edilerek ehâdis-i münzireyi tayy u ihraç ettikten sonra tekrar İstanbul'da tab'ına teşebbüs olunmuş ve kütüb-i mu'tebere-i İslâmiyeden *Kitab-ı Mevâkıf*'ın şurût-i imamet beyanını hâvî mebhasleri mahv u nâbedîd edilmekte bulunmuştur."[223]

Kimi eserlerin bu şekilde yasaklanmasının daha ötesinde bazen bütünüyle bir mezhebin tedris ve tederrüsü bile yasaklanabilmiştir. Meselâ kaynaklarda anlatıldığına göre İfrîkıyye'de (özellikle Kayravan'da) Hanefî mezhebi en yaygın mezhep iken, Zîrî Devleti Sultanı Muiz b. Bâdis'in girişimleriyle daha sonra unutulmuştur. Adı geçen sultan bütün Mağrib halkını Mâlikî mezhebine bağlanmaya sevkedip, diğer mezhepleri ve onlar hakkındaki araştırmaları yasaklayınca, orada tek mezhep yaşanır kalmış ve bu durum uzun yıllar, ta Osmanlıların Kuzey Afrika'yı almalarına kadar böyle devam etmiştir.[224]

---

222 Kara'nın tesbitine göre metnin muhtemel sahibi, İlmiyye'den Hoca Muhyiddin Efendi'dir (ö. 1930).

223 Fuzalâ-yı müderrisînden bir zât, *"Ulemâ-yı Dini İslâm'a Davet-i Şer'iyye"*, Kahire 1314; Latin Harfleriyle yeniden neşreden İsmail Kara, *"Ulemâ-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak"*, s. 22-23. Aşağı yukarı aynı yıllarda Osmanlı Padişahının *"halifelik"* mansıbını taşımasının meşruiyetini göstermek için çalışmalar yapılması, bize, anlatılan bu olayların olabilirliğini göstermektedir. Meselâ bkz. Redhause, *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of 'Caliph'* London 1877; Türkçesi *"Osmanlı Sultanının Halife Unvanının Müdafaası"*, çev. Sami Erdem, Dergâh sy. 96, (Şubat 1998), s. 18-21.

224 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 5/233-234; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, 1/9; Mahlûf, *Şeceratü'n-Nûri'z-Zekiyye*, 2/129'dan naklen Özen, *"Hilaf"*, DİA, 17/534.

Siyasetin bir başka olumsuz etkisi kayırmalı tayinler yapmak suretiyle ilmî seviyenin düşmesinde kendisini götermiştir.[225] Önceki maddelerin satır aralarında ve örneklerde kısmen hissettirmeye çalıştığım bu son nokta ile ilgili olarak burada Osmanlı coğrafyasından ve medreselerinden örnekler vermek istiyorum. En hezeyenkâr vurgusuyla Osman Nuri (Ergin)'de ifadesini bulan *"Bu medreselerin memlekete, Türklüğe ve ilim âlemine ne hizmeti ve faydası olmuştur? Belli başlı hangi âlimleri yetiştirmiştir? Bunlar arasında beynelmilel şöhreti hâiz kimseler var mıdır? Bunları araştırmaya lüzum yoktur. Hiç kimseyi yetiştirmemiştir demekle iktifa etmek daha muvafık olur"*[226] şeklindeki garazkâr, insafsız ve ideolojik eleştiriler bir yana; bizi, sistemin işleyişinde zamanla ortaya çıkan pürüzler ilgilendirmektedir. İşte bu pürüzlerden biri olarak, medreselerdeki eğitimin tâbi olacağı kanunları belirleyen padişahların, kendi vaz'ettikleri bu kanunları ihlalleri ve tabiî terfî ve hiyerarşi düzenini bozmaları, ilmî hayatı derinden etkilemiştir.

II. Bâyezîd zamanından (1481-1512) itibaren padişahların ve dolayısıyla diğer ümerânın eğitim kurumlarındaki terfî ve atamalara doğrudan müdahalesi ve iltimaslar günyüzüne çıktı. Bâyezîd, kendine yakın kişilerden Zamîrî mahlaslı Hamza Nureddin'i *Sahn-ı Semân* müderrisi yapmak istemişti. Kazasker Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, mezkûr şahsın bu derecedeki bir medresede liyakatle ders veremeyeceğini söylemesi üzerine Padişah, *"Funûn-ı âliyeden okutmaya kadir değilse bile Kâfiye'nin şerhlerinden Mutavassıt nam kitaptan ders vermeye kâdirdir"* diyerek tayini gerçekleştirmiştir.[227] Daha sonraki dönemlerde de, saray mensuplarının tazyiki ve hatt-ı hümâyûn ile ehliyet ve kıdem aranmaksızın müderris ve kadılar tayin

---

225 İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 128.

226 Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, 1-2/108. Bu tür abartılı ve önyargılı iddialara cevap için özellikle bkz. Yaşar Sarıkaya, *"Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi"*, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3 (1999), s. 23-39

227 Mecdî, *Şakâyık Tercümesi*, s. 347'den naklen Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 68; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 1/46; başka örnekler için bkz. Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 46; İzgi, *a.g.e.*, 1/46-47 (25. dipnot) .

edilmiştir. Bu baskılardan bıkan Rumeli Kazaskeri Bostanzâde, ehliyetiz kişileri görevlendirdiği için kendisine yöneltilen tenkitleri şu manzume ile cevaplandırmıştır:

Tecâhül eyledin ey merd-i ârif sual ettin cevabın bilürken;
Gel insaf eyle ne itsin Kazasker Efendi, hatt-ı sultanî dururken.[228]

Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1577) şeyhülislâmlığı zamanında da kadı çocukları lehine kayırmalı tayinler başlamıştı. Meselâ Ebussuûd Efendi'nin torunu Abdülkerim Efendi, "dersten mezun olduktan sonra ceddine hurmeten ve def'aten Hâriç müderrisliğine tayin edilmişti."[229] Ne gariptir ki aynı Ebussuûd Efendi şu serzenişin de sahibidir: *"Kâdîlerin yidükleri ve içdükleri haramdır ve müderrislerin dahi şüpheden hâli değildür. Bunların itdüklerin câhil itmez."*[230]

16. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Gelibolulu Mustafa Âlî (1008/1600), medreselerdeki eğitim ve öğretimin seviyesi ve bunun sebepleri hakkında şu tesbitlerde bulunur:

> *"Zamanımızda müderrislerin haftada dört derse devamları ve danişmendlerin dersleriyle iştigal ve istifadeleri muhal oldu... Bu ihmal ve liyakatsizliğe sebep, mevâlîzâdelerin meydan almasıdır. Bunlardan Padişah hocalarının oğulları, çocukları; şeyhülislâm, kazasker ve eyalet kadılarının çocukları, hiç sıra beklemeden küçük yaşta müderris oluverirlerdi... Bunlar beşikte iken mülâzım olur, konuşmaya başlayınca müderrisliğe yol açılır, bulûğ yaşına gelince molla olur ve tıraşı geldikten sonra beşyüz akçe mevleviyete ulaşır. Nadiren eline kitap alsa bile o da muhâzarât, cönk ve gazeliyâttan ibaret kalır."*[231]

---

228 Atâyî, *Şâkayık Zeyli*, s. 446'dan naklen Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 69.
229 Atâyî, *Şâkayık Zeyli*, s. 183'ten naklen Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 72.
230 Düzdağ, *Şeyhülİslâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, s. 181.
231 Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, 1/29'dan naklen Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 69-70; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde ilim*, 1947-48. Ayrıca bkz. Koçi Bey, *Risale*, s. 41-46. Mustafa

17. Yüzyıl başlarında 1041/1631 yılında Görüceli Koçi Beyin (ö. 1060/1650) IV. Murad'a takdim ettiği risalede, "tarîk-i ilmin fevkalhad müteğayyir olmasında", liyakatsiz ve ehiyetsiz müderrislerin atanması ile vükelâ-yı devletin müdahalelerini neden olarak gösterir.[232] Esasen İslâm hukukçularının açıklamalarına göre, aslında yetkin olmayan müderrislerin atamaları hukuken geçerli değildir. Konuyu *"devletin tasarruflarının maslahatla kayıtlı olduğu"* ilkesi bağlamında ele alan İbn Nüceym (ö. 970/1562), kendinden önce yaşayan birçok Hanefî fakihten de alıntılar yaparak bu tür atamaların doğuracağı tehlikelere işaret etmiştir.[233]

Bütün bu yanlış uygulamaların ilim hayatına yansımaları bakımından, Fahri Unan'ın biyobibliyografik kaynaklara müracaatla verdiği şu rakamlar gerçekten ibret vericidir: Fatih Külliyesi'nin bir parçası olarak 875/1470 yılında öğretime başlayan *Sahn Medreseleri*'nde 1603'e kadar olan süre zarfında 290 âlim görev yapmış; bunların 118'i (% 40.7) eser vermiştir. Bu 118 müderrisin verdiği irili ufaklı 520 eserden 189'u (% 36.3) telif, geriye kalanlar ise şerh, hâşiye, ta'lik ve tercüme türündedir. 17. yüzyıla gelindiğinde 648 âlimden sadece 60'ı (% 9.3) eser vermiş; toplam 118 eserin 32'si (% 27.1) telif, gerisi ise diğer türlerden olmuştur.[234]

İşte medreselerdeki bu tabiî olmayan gelişmenin seviyeyi de menfi yönde etkilemesi gerçeğinden daha ötede, bizzat medreselere zaman içinde biçilen rol de, dînî ilimlerin ve tabiatıyla İslâm hukukunun siyasî hayattaki işlerliğinin derecesini

---

Âlî'den iki asır önce Şâtıbî de Endülüs'te benzer durumların mevcut olduğunu bildirmektedir. bkz. *el-İ'tisâm*, s. 330

232 Koçi Bey, *Risale*, s. 39-41. Tarihçi Mustafa Akdağ, daha keskin bir dille, yanlış sosyo-ekonomik politikalar sebebiyle 16. yüzyıldan itibaren, medreselerin suhte enflasyonuna uğradığını, bu kalabalığın da hem seviyeyi düşürüp hem de büyük öğrenci hareketlerine ve celâli isyanlarına sebep olduğunu yazar, bkz. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 153-206, özellikle s. 154-155, 163, 255 vd.

233 *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*, Beyrut 1985, s. 389.

234 Fahri Unan, "Osmanlı Medreselerinde İlmî Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Âmiller", *Türkiye Günlüğü*, sy. 58 (1999), s. 97.

belirlemiştir. Siyaset ve toplum bilimci Şerif Mardin'de bu tesbitimize dayanak olacak tarzda şunları buluyoruz:

"Osmanlı devlet adamlarının pragmatizmi kaynağını, aldıkları eğitimin yönteminde buluyordu. *Medrese,* müslüman Osmanlı tebeasını kadı, fakih, müderris ve bir zaman için, devletin sicil kâtipleri olarak yetiştiriyordu. Rakip bir kurum olan *Enderun Mektebi* ise değişik bir modele göre işliyordu; burada, dînî etütler daha az görülüyor, savaş ve hükümet sanatları daha yoğun bir biçimde öğretiliyordu. Bu ikili, muhalif eğitim akımları birbirlerine mesafeli durup şüpheyle bakan iki farklı grup ortaya çıkardı: Biri İslâm hukuk âlimlerden oluşuyordu (ulema), diğeri ise padişah kullarından."[235]

Farklı karakterli bu iki eğitim anlayışının devlet yönetimindeki ve toplumsal yapılanmadaki etkileri konusunda da Mardin şunları söyler:

> *"Dînî okullarda (medrese) yetişen ulema, İslâm fıkhının hâkimiyetinin önlerine getirilen tüm durumları kapsamadığını ve İslâmî değerlerden bağımsız işleyen bir Osmanlı devlet mantığının mevcut olduğunu keşfettikçe, uğradıkları şaşkınlığı azaltıcı bir pratik çıraklık dönemine katlanmak zorundaydılar. Kendisine idarî görev verilen, bir onaltıncı yüzyıl veliahdının (Şehzade Korkut), babasına arzettiği bir lâyihada bu alanda gördüğü şartların ve bunların onun İslâmî adalet kanunu olarak bildiği şeyden ne kadar uzak şeyler olduğunun kendinde yarattığı üzüntüyü dile getirdiği malumdur."*[236]

Fıkhın hayâtiyet ve sürekliliğinin teminatı olan ictihad faaliyetine merkezî otoritenin getirmek istediği, hatta getirdiği kısıtlamaları da bu madde zımnında burada hatırlamalıyız. Bu meyanda, Ebu Hanîfe'nin ictihad ve fetva faaliyetine bir süre

---

235 Mardin "İyiler ve Kötüler", s. 411.
236 Mardin, "İyiler ve Kötüler", s. 412.

için yasak konulduğunu[237] daha önce zikretmiştim. Yine bu çabalardan biri olarak Abbasî halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr'un planları İmam Mâlik'in dirâyetiyle akamete uğramıştı. İmam Mâlik, *el-Muvatta*'sını yazınca el-Mansûr, siyasî otoritesini kullanarak İslâm coğrafyasında yaşayan bütün müslümanları *el-Muvatta'*daki hükümlerine uymakla mükellef tutmak istemiş[238] ama İmam Mâlik şu sözlerle bunu tasvip etmemişti: "Bunu yapma ey müminlerin emîri! Çünkü Rasûlullah'ın ashabı muhtelif şehirlere dağılmışlardır. Onlardan her bir topluluk daha önce birçok hadis (ve görüşler) duymuş ve her bir topluluk, kendilerine ulaşan bu hadisleri benimsemiştir. Eğer onları tek bir görüşe yönlendirecek olursan bu, fitneye sebep olur; dolayısıyla her belde ahalisini kendi tercihleriyle başbaşa bırak."[239]

Esasında ictihadî faaliyetin devamlılığından kinaye olan "ictihad kapısı"nın ilmî, tarihî ve tabiî gerekçelerle kapatılmasının yanında, bu kapatmada siyasetin de etkisi sezilmektedir. *"İslâm'ın kınadığı zâlim istibdat, ikinci bir iradeye ve murâkabeye tahammül edemez. Hâlbuki müctehid âlim, hükümdardan işçiye kadar bütün müminleri Allah iradesine davet eder, kim olursa olsun, yaptığı kötü işi, Kitap ve Sünnet hükümleriyle mahkûm eder. Müctehid bulunmadığı veya ictihat kapısı kapatıldığı takdirde müstebit, zavâhiri kurtarmak için mevcut mezheplerden birinde, dilediği fetva veya hükmü bulabilecektir."*[240] diyen Hayrettin Karaman; İslâm toplumunda otorite konusunu incelerken *"mezheplerin var olması ve dört mezhep şeklinde kristalize edilmesinde, sadece fıkhî sebepler değil, onun dışında başka sebepler de rol oynamıştır"* diyen[241] George Makdisi bu sezgiyi kuvvetlendirmektedir.

---

237 Saymerî, *Ahbar Ebî Hanîfe ve Ashabih*, s. 61; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 152-153; Bağdâdî, *Târîhu Bagdâd*, 13/351; Ebu Zehra, *Ebu Hanîfe*, s. 51.

238 Burada el-Mansûr'un teşvikiyle *el-Muvutta*'ın yazılmasını eleştirmiyor, aksine dana önce de söylediğim gibi tasvib ediyor ve fakat yazıldıktan sonraki aşamaya dikkat çekip eleştiriyorum.

239 İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 41; Kâdî İyâd, *Tertîbü'l-Medârik*, 1/192-193; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî âlâ Muvatta'*, 1/13; İbn Âbidîn, *Raddü'l-Muhtar*, 1/47.

240 Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 173.

241 Makdisi, *"Authority in the Islamic Society"*, s. 125.

Hakikaten müfredatı belirleme, hür ilmî/akademik hayata müdahale ve tekrarları teşvik etme yönünde beliren siyasî iradenin, neticede doğrudan ictihadî faaliyeti de etkileyeceği ortadadır. Nitekim hicrî 4. yüzyıldan sonra, müderrislere sadece daha önce yaşayan büyük âlimlerin eserlerini okutması ve eğer kendileri yazacaklarsa, bu önceki büyük ulemanın eserlerine şerhler yazmaları istenmişti. Abbasî Halifesi el-Mustansır billâh'ın 631/1233'te kurduğu *el-Medresetü'l-Mustansıriyye*'de görevli bazı müderrisler bu kurala uymayıp kendi kitaplarını okutmaya başladıklarında, olay, önce vezire sonra halifeye intikal etmişti. Müderrisleri huzura çağıran halife, onlardan sadece eski üstatların kitaplarını okutmalarını tekrar istemişti.

Hicretin 7. yüzyılındaki olayları anlattığı eserinde İbnü'l-Fûtî (ö. 723/1323), 645/1246 yılında cereyan eden olayın seyrini şöyle kaydeder:

> *"Mustansıriyye'nin hocaları vezirin huzuruna çıkarıldılar. Vezir, derslerde kendi kitaplarından (ictihatlarından) bahsetmemelerini ve öğrencilerin bu kitaplardan sorumlu tutulmamalarını istedi. Bunun yerine hocalar, saygı belirtisi olarak ve ayrıca takdir kazanmak için meşâyıhın görüşlerine yer vermeliydiler. Hanbelî âlim Cemaleddin Abdurrahman b. el-Cevzî itaat edeceğini söyledi. Mâlikîlerin müderrisi Sirâceddin Abdullah eş-Şermesâhî "Arkadaşlarımızın buna itirazı yoktur. Diğer mezhepler arasındaki anlaşmazlıkları ben hallederim." dedi. Bunun üzerine Şâfiî müderris Şihâbeddin ez-Zencânî ve Hanefî müderris Abdurrahman b. el-Lemeğânî "Meşâyıh da insan, biz de insanız." dediler. Böylece oturum sona erdi. Durum halifeye intikal edince o, kendilerini meşâyıhla sınırlandırmalarını istedi. Onlar da itaat sözü verdiler."*[242]

---

242 İbnü'l-Fûtî, *el-Havâdisü'l-Câmia ve't-Tecârubü'n-Nâfia fi'l-Mieti's-Sâbia*, s. 108.

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin (ö. 1176/1762) ictihat ve ulemanın ihtilaf sebepleriyle ilgili risalesi *el-İnsâf*'ta yer verdiği bir anekdot da bu konuda fikir vermektedir:

Şâfiîlerin sekizinci asır müctehidlerinden Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin (ö. 805/1403) öğrencisi Ebu Zür'a kendisine sorar:

- Yeterli nitelikte ve ehliyette olduğu halde Şeyh Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), acaba niçin ictihat etmekten çekinmiştir?

el-Bulkînî'nin cevabı şudur:

-Bunun sebebi, görevlerin dört mezhepden birine mensup âlimlere verilmesidir. Eğer Sübkî, bu dört mezhebin dışına çıkacak ictihadlarda bulunsaydı o görevlerden mahrum kalır, kadılık yapamaz, insanlar kendisinden fetva sormaz ve üstelik bid'atçılıkla suçlanırdı.[243]

Yargı birliğini ve hukuk emniyetini sağlama gerekçesiyle bir yere kadar izah edilebilse bile, başka mezheplerdeki hükümlerden istifadeyi, fetva ve kazada yasaklamak da fıkhın eğitimini ve dolayısıyla gelişimini engellemiştir. Çünkü delil açısından daha kuvvetli, sorunu çözme bakımından daha hızlı ve âdil doktriner görüşlere hayat hakkı tanınmayınca, hukuk, *ihtiyâcât-ı zamana evfak ve hâcât-ı nâsa erfak* olma özelliklerini yitirmiş ve toplumun gerisinde kalmıştır.

Siyaset fıkıh ilişkisinin değişik boyutlarını örnekleriyle irdelemeye çalıştığım bu etüde, bir sonuç ve değerlendirme kısmıyla nokta koymak istiyorum.

---

243 Dehlevî, *el-İnsaf fi Beyânı Sebebi'l-İhtilâf*, s. 30-31. Dehlevî'nin kendisi bu cevabı doğru bulmaz ve gerekçelerini ileri sürerek eleştirir.

Sonuç ve Değerlendirme

Giriş kısmında da belirttiğim gibi bu araştırmanın alanı, teknik olarak fıkhın oluşum süreci ve sonrasında siyasetin, bu sürece yaptığı olumsuz etkiler veya bir başka ifadeyle siyasî engellerdi.

Bu çerçevede, İslâm kamu hukukunun belli alanlarının yeterince gelişememesinde, yöneticilerin hukuk karşısındaki mubâlâtsız tavırlarının toplumu etkilemesinde, Sünnet verisinin varlığından habersiz ictihatların ortaya çıkışında, uydurma hadisler yoluyla ve ırkçı politikalarla hukuku belirlemede, fıkıh edebiyatının yelpaze daralmasında, yargının her zaman aynı ölçüde bağımsız bir kuvvet olamamasında, baskılar ile müctehidlerin kanaatlerine tesir etmede, *siyaset-i şer'iyye* kavramının istismar edilerek zaman zaman haksızlık ve gasb aracı haline getirilmesinde, *hîle-i şer'iyye*nin kanuna karşı hile biçiminde kurumsallaşmasında ve nihayet fıkıh eğitim ve öğretiminin geçirdiği evrelerde, diğer etkenler yanında, yönetim anlayışı ve tatbikatının da büyük çapta etkili olduğunu görmüş olduk. Yöneticilerin karakter ve dindarlığından kaynaklanan olumlu etkilerin varlığı tarihî bir gerçek olmakla beraber,[244] siyasetin insan elindeki genel karakteri ile hukukun tabiatı, tarih boyunca bu ilişkinin olumsuz boyutunu ön plana çıkarmıştır.

İçinde yaşadığımız yüzyıla gelinceye kadar, İslâm tarihi boyunca hiçbir siyasî idare, İslâm hukukunu bütünüyle devre dışı

244 bkz. Karadâvî, *İslâm Hukuku; Evrensellik Süreklilik*, s. 84-90, 97-99.

bırakma teşebbüsünde bulunmadığı için, araştırma metninde, siyasî mülahazalardan kaynaklanan engellerden birisi olarak, onun, fıkhın hayatiyetine yani yürürlükte kalıp kalmamasına olan etkisine değinmemiştim. Bu bağlamda burada, İslâm hukukunun, yakın geçmişte Türkiye özelinde yaşadığı maceraya değinerek mezkûr engeli de örneklemek istiyorum:

Lozan Görüşmeleri sırasında İsmet Paşa 28 Aralık 1922 tarihinde yaptığı bir konuşmada, *Mecelle* ile ilgili olarak şu cümleleri sarfeder:

"Alt Komisyon'da Türk Medenî Kanunu *Mecelle*'nin dinsel bir temele dayandığı ve çağdaş ihtiyaçları karşılayamadığı iddia edilmiştir. Türk Temsilci Heyeti, Türk Medenî Kanunu'nun kaynakları ne olursa olsun hiçbir bakımdan dinsel ya da teokratik bir niteliği olmadığı, Türk kanunu ile başka ülkelerin medenî kanunları arasında temel ilkeler ve koydukları hukuk kuralları bakımından önemli bir ayrılık bulunmadığı, özellikle hiçbir devletin medenî kanununun tıpkısı olmadığından arada bir takım farklar görülmesinin, Türk Medenî Kanunu'nun değerini hiç de azaltmayacağını belirtmiştir."[245]

Aynı şekilde Lozan'daki Türk delegasyonu, adlî kapitülasyonlar meselesinde başlangıçta 1917 tarihli *Osmanlı Hukûk-ı Aile Kararnamesi*'ne benzer bir düzenlemeyi de savunmaktadır. Rıza Nur, 23 Aralık 1922'de icra edilen bir oturumda, mezkûr kararnamenin İstanbul Hükümeti'nce yürürlükten kaldırıldığını, oysa Ankara Hükümeti'nin bu kanunun yürülükte kalmasını gerekli gördüğünü söylemiştir.[246]

Fakat 1922'deki bu yaklaşım, içeride meclis değişikliği ile beliren yeni siyasî mülâhazalar ve merkezî idarenin tasarrufu ile nasıl olduysa iki sene içinde değişmiş ve 1924 yılında bambaşka bir tercih yapılmıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 3 Nisan 1924 tarihli toplantısında yeni adliye vekili Necati Bey, 30 Aralık 1923'te adliye vekili Seyyid Bey tarafından meclise

---

245 Meray, *Lozan Barış Konferansı Tutanaklar, Belgeler, 1/2*, s. 25'ten Aydın, *"Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol"*, s. 168.
246 Meray, *a.g.e.*, 1 /2 , s. 202'den Aydın, *"a.g.m."*, s. 170.

sunulan ve büyük ölçüde 1917 tarihli *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* temel alınarak hazırlanan *Ahvâl-i Şahsiyye Tasarısı*'nın geri çekildiğini bildirmiştir. 11 Mayıs 1924 tarihinde ise ta'dîl-i kavânîn komisyonları tekrar kurulmuş ve yeni bir talimatname ile çalışmalarına tekrar başlamıştır. Fakat bu talimatnamede artık, kanunların hazırlanma aşamalarında uyulacak esaslar içerisine *"ahkâm-ı fıkhiyyeden istifade"* ibaresi alınmamıştır.[247]

Bitirirken siyaset-fıkıh ikilisinin ideal boyutuna ışık tutmak üzere, birisi klasik, diğeri çağdaş iki âlimin, fıkhın pratiği için gerekli şartlar zımnında yönetimle ilgili olarak seslendirdikleri düşüncelerini buraya almak istiyorum:

İbn Teymiyye (ö. 728/1327) diyor ki:

"Veliyyülemr halkı ile istişare ettiğinde, onlardan bir grup kendisine Allah'ın Kitab'ından, elçisinin Sünnet'inden veya müslümanların icmaından uyulması gerekenleri açıklarsa buna uyması mutlaka gereklidir. Din ve dünya bakımından daha iyi ve yerinde görünüyor olsa bile, bunun dışında bir şeye uyulmaz. Zira Yüce Allah, *"Ey inananlar! Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin, bir de sizden buyruk sahibi olanlara"*[248] buyurmaktadır. Eğer ortada müslümanların tartıştığı bir konu varsa, herkesten kendi kanaatini gerekçeleriyle beraber açıklamasını ister, sonra da Allah'ın Kitab'ına ve elçisinin Sünnet'ine en uygun olanını uygulamaya koyar. Zaten Yüce Allah da *"Eğer bir konuda çekişecek olursanız, Allah'a ve âhiret gününe de inanmışsanız, onun çözümünü Allah'a ve elçisine bırakın! Bu, hem hayırlı ve hem de sonucu en güzel olandır."*[249] buyurmaktadır.

Ülülemr iki kesimdir: *Ümerâ/yönetenler* ve *Ulema/bilginler*. İşte bunlar iyi olursa toplum da iyi olur. Her iki kesime de düşen görev, söylediklerinde ve yaptıklarında Allah'a ve Peygamber'ine itaati ve Allah'ın Kitab'ına uymayı gösteren yolları

---

247 Aydın, *"Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol"*, s. 171. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki sosyal ve dînî değişim için bkz. Henry E. Ailen, *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*, Chicag 1935, özellikle, s. 11-36.

248 en-Nisâ, 4/59.

249 en-Nisâ, 4/59.

araştırmaktır. Sorun olan konularda Kitap ve Sünnet'in delalet ettiği bir bilgiye ulaşılabiliyorsa onu almak vaciptir..."[250]

Yusuf el-Karadâvî de der ki:

"... Bütün bu saydığımız şartlardan sonra bir başka şart daha vardır ki, o da, mü'min bir yönetimin bulunması zaruretidir. Tüm engelleri aşan, kendisini yolundan alıkoymak isteyen herkesi geçen, kendisinden emin olmanın verdiği güven içerisinde hiçbir korku ve tereddüte düşmeden İslâm'ın tümüne ısrarla bağlı kalan bir yönetim... İslâm'ı, düşünceden işe, idealden tatbikata ve kitapların satırlarından hayatın köşe bucaklarına indiren bir yönetim. İnsanların, kendisinde, İslâm adaletinin uygulamalı örneğini, İslâm'ın doğruluk, izzet ve müsbetliliğini izleyecekleri bir yönetim...

İşte böyle salih bir yönetimin mevcudiyeti, İslâm hukukunun başarıya ulaşması, her yerde ve zamanda kendi salâhiyetini isbat etmesi için lâzım ve zarurîdir. Şu değişmez bir gerçektir ki, sistemlerin en güzeli ve kanunların en âdili, kalbleri hevâ ve vicdanları harap olanların elinde, şerri koruyan, fesadı barındıran bir araç haline geliverir! Bunun içindir ki, tâ eskiden beri şöyle denilegelmiştir: *"Adalet, yalnızca kanunun metninde değil, fakat aynı zamanda hâkimin de vicdanındadır."*

Bu sebepten, bu inanmış yönetimin en büyük meşgale ve düşüncesi, bilinçli olarak İslâm'a inanan, hidâyet üzere onu uygulayan ve basiretle Ona davet eden müslüman bir nesil yetiştirmek olmalıdır. Ortada örneği olan bir amelî terbiye, sözle ve kalabalık lâflarla yapılan eğitimden daha önemlidir. Denilmiştir ki:

"Bir kimsenin halinin bin kişiye yapacağı tesir, bin kişinin sözünün bir kimseye yapacağı tesirden daha fazladır".

Hali ve yaşayışıyla müessir olan bir kimsenin, bir de herkesin kendisine baktığı ve örnek aldığı bir lider veya imam olduğunu düşünün! Bundan dolayıdır ki:

---

250 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye,* s. 80:لا طاعة لأحد في خلاف ذلك وإن كان عظيما في الدين والدنيا...

"İnsanlar, hükümdarlarının dini üzeredirler" denilmiştir.

"Yönetimin müslüman olması şarttır" derken, her şeyi reddeden katı bir uyuşmazlık, taş gibi bir tutum ve kör bir saplantı kasdetmiyoruz. Fakat bizim bununla kasdettiğimiz, bu ilâhî dîne güvenmek, onun hayata yön verme ve her hâl ü kârda hayatın problemlerini çözme kudretine sahip bulunduğuna kesin olarak inanmaktır. Elbette ki, onu tatbik ederken hikmete uygun hareket edilecek, ortam ve şartlara münasip düşen vesilelere başvurulacak ve esneklikten geri durulmayacaktır. Bunlar, hiçbir şekilde, kasdettiğimiz söz konusu imana ters düşmez, bilâkis bunlar hakîkî imanın meyveleridir."[251]

Yine de en doğrusunu Yüce Allah bilir...

251 Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 225-228.

Bibliyografya*

Abdurrazzâk Ebu Bekr b. Hemmâm (211/826), *el-Musannef* (nşr. H. A'zamî), Beyrut 1390-92/1970-72.

Aclûnî İsmail b. Muhammed (1162/1748), *Keşfu'l-Hafâ* (nşr. A. Kalas), Kahire, ts. (Dâru't-Türâs).

Ahmed Abdulhuseyn Ali, *Mevkıfu'l-Hulefâi'l-Abbâsiyyîn min Eimme Ehli's-Sünneti'l-Erba'a*, Devha 1405/1985.

Ahmed Emin (1954), *Duha'l-İslâm*, Kahire 1964.

Akdağ Mustafa (1972), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, Celâli İsyanları*, Ankara 1975.

Akgündüz Ahmet, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara 1988.

__________, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-1996.

Akyüz Vecdi, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi, Emevîlerin Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku*, İstanbul 1991.

Aliyyü'l-Kârî b. Sultan (1014/1605), *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Mevdû'* (thk. A. Ebu Gudde), Beyrut 1398/1978.

---

* *Concordance*'a uygun baskıları kullanıldığı için *el-Kütübü't-Tis'a*'ya burada yer verilmemiştir. Müracaat edilmesi için kendilerine işaretle yetinilen veya sadece bir defa atıfta bulunulan çalışmalar, ilk geçtiği yerde tam bibliyografik niteliğiyle kaydedildiği için ayrıca bu listeye dâhil edilmemiştir.

Ailen Henry E., *The Turkish Transformation: A Study in Social and Religious Development*, Chicago 1935.

Ammâra (Imâra) Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1988.

Aral Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul 1992.

Atar Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, Ankara 1979.

Aycan İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990.

Aydın Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996.

___________, *"Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan'ın Oynadığı Rol"*, İslâmî Araştırmalar, c.8, sy.3-4 (1995), s.166-172.

Bağdadî Ahmed Mübarek, *Dirâsât fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye inde Fukaha Ehli's-Sünne*, Kuveyt 1408/1987.

Bağdadî Hatîb Ahmed b. Ali (463/1071), *Târîhu Bağdâd ve Medîneti's-Selâm*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

Baktır Mustafa, *"İslâm Hukukunda Hîle-i Şer'iyye"*, İslâmî Araştırmalar, c.l, sy: 2 (1986), s. 71-89.

Bardakoğlu Ali, *"Bağy"*, İslâmda İnanç-İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, 1/199-200, İstanbul 1997.

___________, *"İslâm Hukuku Araştırmalarında Gelenekçilik"* Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları Sempozyumu, Samsun 1989, s. 479-484.

Barkan Ömer Lütfi, *"Kanunname"*, İA, 6/185-196.

Bastiat Frederic (1859), *Hukuk* (çev. Yıldıray Arsan), Ankara 1997.

Belâzürî Ahmed b. Yahya (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf* (thk. S. Zekkâr-R. Zariklî), Beyrut 1417/1996.

Birgivî Mehmed (981/1573), *"Risale li İbtâli Vakfi'n-Nukûd"*, *Resâil* içinde, İstanbul ts. (Esad Efendi Matbaası), s. 164-195

Brohi A.K., *"İslâmda Hukuk Düşüncesi"*, İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar (çev.Halit Ünal), Kayseri 1994, s.5-22.

Câbirî Muhammed Âbid, *İslâmda Siyasal Akıl* (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997.

Cassâs Ahmed b.Ali (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1414/1993.

Cevde Cemal, *el-Avdâ'u'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye li'l-Mevâlî fi Sad-ri'l-İslâm,* Amman 1989.

Cüveynî Abdülmelik b. Abdillah (478/1085), *Ğıyâsü'l-Ümem fi'l-tiyâ-si'z-Zulem: el-Ğıyâsî* (thk. M. Hilmi-F. A. Ahmed) İskenderiye 1411/1990.

Çeker Orhan, *"Mecellede Ele Alınmayan Üç Konu: Faiz, Sarf ve Karz",* (Ahmed Cevdet Paşa, Vefatının 100. Yılına Armağan içinde), Ankara 1997, s. 343-360.

Dehlevî Şah Veliyyullah Ahmed (1176/1762), *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* Bey-rut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

__________, *el-İnsâf fi Beyânı Sebebi'l-İhtilâf,* Kahire ts.

Demircan Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi,* İstanbul 1996.

Dûrî Abdulazîz, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye 1. cüz,* Bağdat 1950.

Dursun Davud, *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siya-set ve Din,* İstanbul 1989.

Duverger Maurice, *Siyaset Sosyolojisi* (çev. Ş. Tekeli), İstanbul ts. (Varlık Yayınları).

Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm (224/838), *el-Emvâl* (thk. M.H. Herrâs), Kahire 1401/1981.

Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye* (nşr. M. H. el-Fıkî), Beyrut 1403/1983.

Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim (182/798), *Kitâbü'l-Harâc* (*Mevsû'a-tu'l-Harâc* içinde), Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

Ebu Zehra Muhammed (1974), *Ebu Hanîfe,* Kahire ts. (Dâru'l-Fikri'l-A-rabî).

__________, *Mâlik,* Kahire ts. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî).

Ebu'l-Bekâ el-Huseynî el-Kefevî (499/1106), *el-Külliyyât,* İstanbul 1287.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî Muhammed b. Ali (436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-fıkh,* Beyrut 1403/1983.

el-Fetâvâ'l-Hindiyye, Beyrut 1400/1980.

Ezdî Yezîd b. Muhammed (334/945), *Târîhu Mevsıl* (thk. A. Habibe), Kahire 1387/1967.

Fazlur Rahman (1989), *İslâm,* (çev. M. Aydın-M. Dağ), İstanbul 1981.

__________, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu,* (çev. S. Akdemir), Ankara 1995.

Fendoğlu Hasan Tahsin, *İslâm ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı,* İstanbul 1996.

Gazzâlî Ebu Hâmid (505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* İstanbul 1406/1985.

Gökbilgin M. Tayyib (1981), *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası Vakıflar-Mülkler-Mukâtaalar,* İstanbul 1952.

Gözübenli Beşir, *"Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle"* (*A. Cevdet Paşa, Vefatının 100. Yılına Armağan* içinde) Ankara 1997, s.285-299.

__________, *"Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Mallarının Faizli İşletilmesi Hakkında Tahlilî Bir Değerlendirme",* (*XI. Vakıf Haftası Kitabı* İçinde), Ankara 1994, s.51-72.

Gurvitch Georges, *"Hukuk Sosyolojisinin Konusu ve Problemleri",* (çev. Hamide Topçuoğlu), AÜHFD. c. 6, sy. 2, 3, 4 (1949), s. 222-245.

Hâkim en-Neysâbûrî (405/1014), *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis,* Beyrut 1406/1986.

Halîfî Nasır Ali Nasır, *ez-Zurûfu'l-Müşeddede ve'l-muhaffefe fi Ukûbeti't-Ta'zîr fi'l-Fıkhi'l-İslâmî,* Kahire 1412/1992.

Hamidullah Muhammed, *İslâm Anayasa Hukuku* (ed. Vecdi Akyüz), İstanbul 1995.

__________, *"Serâhsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi",* (çev. Salih Tuğ), (*es-Serahsî Armağanı* içinde), Ankara 1965, s.15-25.

Hatiboğlu Said M., *"Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine",* İslâmî Araştırmalar, c. 2, sy. 8 (1988), s. 5-16.

Heyd Uriel (1968), *"Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat"* (çev. Selahaddin Eroğlu) AÜİFD. c. 26 (1983), s. 633-652.

Hitti Philip (1978), *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980.

Hodgson Marshall G.S. (1968), *The Venture of Islam: Conscience and History in A World Civilization,* Chicago 1977.

Hudarî Bey Muhammed (1927), *ed-Devletü'l-Ümeviyye* (thk. M. Osmânî), Beyrut 1406.

___________, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî,* Beyrut 1983.

Imber Colin, *Ebu's-Su'ud The Islamic Legal Tradition,* Edinburgh 1997.

İbn Abdilber Yusuf b. Abdillah (463/1070), *el-İntikâ fi Fedâili's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukaha,* Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

___________, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih,* Kahire 1402/1982.

___________, *el-İstizkâr el-Câmi li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fi mâ Tedammene el-Muvatta,* (thk., Abdulmutî E. Kaleci), Kahire 1413/1993.

İbn Abdirrafî İbrahim b. Hasen (733/1332), *Muînu'l-Hukkâm alâ'l-Kadâyâ ve'l-Ahkâm,* (thk. Muhammed b. Kasım), Beyrut 1989.

İbn Âbidîn Muhammed (1252/1836), *Raddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtar,* Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî).

İbn Ferhûn İbrahim b. Ali (799/1397), *Tebsıratü'l-Hukkâm fi Usûli'l-Akdiye ve Menâhici'l-Ahkâm,* (nşr. Cemal Mar'aşlı), Beyrut 1416/1995.

İbn Hacer el-Askalânî Ahmed b. Muhammed (852/1448), *ed-Dirâye fi Tahrîci Ehâdisi'l-Hidâye* (nşr. A. H. Yemânî), Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

___________, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

İbn Haldun Abdurrahman b. Muhammed (808/1405) *Mukaddime,* Beyrut 1413/1993.

İbn Hazm Ali b. Ahmed (456/1064), *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal,* Kahire 1317/1921.

İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), *et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye* (thk. M. H. el-Fıkî), Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

___________, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn,* Beyrut 1411/1991.

___________, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân* (thk. M.F. Seyyid), Kahire ts. (Dâru'l-Hadîs).

İbn Kesir İsmail b. Ömer (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Beyrut 1990.

___________, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs,* (Ahmed Muhammed Şâkir'in *el-Bâ'isü'l-Hasîs*'i ile birlikte) Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed (620/1223), *el-Muğnî,* Beyrut

1405/1984.

İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Ma'ârif* (thk. S. Ukkâşe), Kahire 1981.

__________, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs* (thk M. Abdurrahîm), Beyrut 1415/1995.

__________, *el-İmâme ve's-Siyâse* (thk. T. M. ez-Zeynî) Kahire 1979.

İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrahim (970/1562), *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İbn Teymiyye Ahmed b. Abdulhalîm (728/1327), *Raf'ul-Melâm an Eimmeti'l-A'lâm*, Kahire ts. (el-Mektebetü's-Selefiyye).

__________, *el-Fetâvâ'l-Mısriyye* (nşr. M. H. el-Fıkî), Pakistan 1397/1977.

__________, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fi Islâhir-Râ'î ve'r-raiyye*, (nşr. Kusay M. el-Hatib), Kahire 1399.

İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdullah (543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkıfi's-Sahâbe ba'de Vefati'n-Nebî (s.a.)*, (thk. Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1399.

İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferac Abdurrahman (597/1201), *Telbîsü İblîs*, Kahire ts. (İdâratu't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye).

İbnü'1-Fûtî Kemaleddîn (723/1323), *el-Havâdisü'l-Câmi'a ve't-Tecârübü'n-Nâfi'a fi'l-Mieti's-Sâbi'â*, Beyrut 1407/1987.

İbnü'l-Hümam Muhammed b. Abdilvâhid (861/1456), *Fethu'l-Kadîr*, Kahire, 1389/1970.

İnalcık Halil, *"Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları"*, (*Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme* içinde), Konya 1996, s.217-249.

__________, *"Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi"*, SBFD, c. 14, no: l (1959), s.69-95.

__________, *"Türk Devletlerinde Sivil Kanun Geleneği"*, Türkiye Günlüğü, sy.58 (1999), s. 5-11.

İzgi Cevat (1995), *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997.

Kâdî İyâd b. Musa (544/1149), *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li*

Ma'rife A'lami Mezhebi Mâlik (thk. Ahmed B. Mahmud), Beyrut ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât).

Kâdîhân Hasen b. Mansûr (592/1196), *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, (*el-Fetâvâ'l-Hindiyye*'nin I-III. ciltleri kenarında), Beyrut 1400/1980.

Kapani Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara 1975.

Kara İsmail, *"Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak /Muhalefete Katılmak"*, Divan, sy.4 (1998/1), s.1-25.

__________, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1994.

Karadâvî Yusuf, *İslâm Hukuku: Evrensellik-Süreklilik* (Çev. Ahmet Yaman-Yusuf Işıcık), İstanbul 1997.

Karaman Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihat*, Ankara ts. (Diyanet Yayınları).

__________, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri 3*, İstanbul 1992.

Kâtip Çelebi (1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn* (nşr. M. Rıfat, Ş. Yaltkaya), İstanbul 1941.

Kevserî Muhammed Zâhid (1952), *"Hel liğayrillahi Hakkun fi'l-Îcâb ve't-Tahrîm"* (*Makâlâtul-Kevserî* içinde) Kahire 1388, s. 132-136.

Kılıç Esad, *"Ehl-i Rey"*, DİA, 10/520-524.

Kışlalı Ahmet Taner, *Siyaset Bilimi*, Ankara 1994.

Koçi Bey (1060/1650), *Risâle*, İstanbul 1303.

Köprülü M. Fuad (1966), *"İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?"*, (Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* içinde), İstanbul 1983, s.3-35.

Köse Saffet, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İstanbul 1996.

Kramers J. H., *"Şeyhülislâm"*, İA, 11/485-489.

Kudûrî Ahmed b. Muhammed (428/1036), *el-Kitâb* (Meydânî'nin *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab*'ı ile birlikte), Beyrut 1399/1979.

Lewis Bernard, *"Politics and War"*, (*The Legacy of Islâm* içinde, ed: J. Schacht-L.E. Bosworth), Oxford 1974, s.156-209.

Makdisi George, *"Authority in the Islamic Community"* (*La Nation d'Autorite au Moyen-Age, Islam, Byzance, Occident* içinde) P.Ü.F. Paris 1982, s. 117-126.

Makrîzî Ahmed b. Ali (845/1441), *el-Hıtatu'l-Makrîziyye* (nşr. H. Mansûr), Beyrut 1418/1998.

Mâlik b. Enes (179/795), *el-Müdevvenetu'l-Kübrâ*, Beyrut ts. (Daru Sâdır).

Mandaville Jon. E., *"Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması"* (çev. Fethi Gedikli), Türkiye Günlüğü, sy.51 (Yaz 1998), s.129-144.

Mardin Ebul Ula (1957), *"Kadı"*, İA, 6/42-46.

Mardin Şerif, *"İyiler ve Kötüler"*, (çev. Mustafa Özel, *Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme içinde*), Konya 1996, s. 407-428.

Mâverdî Ali b. Muhammed (450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'd-Dîniyye*, Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye, (haz. Ali H. Berki), İstanbul 1978.

Merğînânî Ali b. Ebî Bekr (593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, İstanbul 1986.

Mes'ûdî Ali b. Hüseyn (345/956), *Murûcü'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher* (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut 1408/1988.

Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmûz (885/1481), *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Ğureri'l-Ahkâm*, İstanbul 1310.

Müberred Muhammed b. Yezîd (285/898), *el-Kâmil*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim es-Seyyid Şehhâte), Kahire ts. (Mektebetu Nehda).

Nevevî Muhyiddin b. Şeref (676/1277), *Ravdatu't-Tâlibîn* (thk. A. A. Abdulmevcûd-A. M. Muavvad), Beyrut 1412/1992.

Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1990.

Ocak Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998.

Ortaylı İlber, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994.

Ömerî Ekrem Ziya, *Bakıy b. Mahled el-Kurtubî*, Beyrut 1404/1984.

Özen Şükrü, *"Hilaf"*, DİA, 17/527-538.

Sadr Muhammed Bakır, *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, Beyrut 1980.

Sava Paşa (1901), *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, (çev. Baha

Arıkan), Ankara 1956.

Saymerî Hüseyn b. Ali (436/1044), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih* (nşr. E. Efğânî), Haydarabad 1974.

Schacht Joseph (1969), *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Mehmet Dağ-Abdül-kadir Şener), Ankara 1977.

__________, *"Law and State: Islamic Religious Law"* (*The Legacy of Islam* içinde, ed: J. Schacht-L.E. Basworth), Oxford 1974, s. 392-403.

Senhûrî Abdurrazzâk A. (1971), *Fıkhu'l-Hılâfe ve Tatavvuruhâ* (Arapçaya çev. Nâdiye Senhûrî), Kahire 1993.

__________, *Masâdıru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954-1960.

Serahsî Muhammed b. Ahmed (483/1090), *el-Mebsût*, İstanbul 1403/1983.

__________, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr* (thk. S. Müneccid -A. Abdülaziz), Kahire 1958-1971.

Sezgin Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 1956.

Süyûtî Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ* (thk. M. M. Abdülhamîd), yy. ts. (Kahire 1969 ?).

__________, *el-Câmi'u's-Sağîr fi Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr* (*Feydu'l-Kadîr* ile birlikte) Beyrut 1391.

Şafak Ali, *İslâm Hukukunun Tedvini*, Erzurum 1978.

Şâfiî Muhammed b. İdris (204/819), *el-Ümm* (thk. Mahmud Mataracı), Beyrut 1413/1993.

__________, *İhtilâfu'l-Hadîs* (*el-Ümm* 9. cild içinde, s. 525-647), Beyrut 1413/1993.

__________, *er-Risâle* (nşr Ahmed M. Şakir), Kahire 1399/1979.

Şâtıbî İbrahim b. Musa (790/1388), *el-İ'tisâm* (nşr. A. Abdüşşâfî), Beyrut 1411/1991.

Taberî Muhammed b. Cerîr (310/923), *Târîhu't-Taberî* (*Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*) (thk. M. E. İbrahim), Kahire 1979.

Teftâzânî Mes'ud b. Ömer (792/1391), *Şerhu'l-Akâid* (Kestelî'nin *Hâşi-ye*'si ile birlikte), İstanbul 1320.

Tehânevî (Tânevî) Muhammed b. Ali (1158/1745), *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fu-nûn*, İstanbul 1404/1984.

Topçuoğlu Hamide, *Hukuk Sosyolojisi Dersleri 2/1,* İstanbul 1984.

Türâbî Hasen, *"Kırâe Usûliyye fi'l-Fıkhi's-Siyasî el-İslâmi"*, et-Tecdîd, sy:3 (1998) Malezya, s. 72-96.

Uleymî Abdurrahman b. Muhammed (928/1521), *el-Menhecü'l-Ahmed fi Terâcimi Ashâbi'l-İmâm Ahmed* (thk. M. M. Abdülhamid), Beyrut 1404/1984.

Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı,* Ankara 1984.

Uzunpostalcı Mustafa, *"Ebu Hanife"*, DİA, 10/131-138.

Wensinck A.J., *Concordance,* İstanbul 1986.

Yaman Ahmet, *"Neş'etü Edebi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve Tatavvuruh"*, el-Müslimü'l-Muâsır (Kahire), sy.101 (2001), s. 171-182.

Yavuz Yunus Vehbi, *"Sosyal ve Siyasal Yapının İslâm Hukukuna Etkisi" (Dünden Bugüne Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu* içinde) Bursa 1990, s. 109-139.

Yiğit İsmail, *"Emevîler"*, DİA, 11/87-104.

Yücesoy Hayreddin, *Tatavvuru'l-Fikri's-Siyâsî inde Ehli's-Sünne,* Amman 1413/1993.

Zaman Qasim, *Religion and Politics under the Early Abbasids: Emergence of the Proto-Sunni Elite,* Leiden 1997.

Zehebî Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (nşr. Ş. Arnavut ve dğr.) Beyrut 1401/1981.

Zerkeşî Bedreddin Muhammed (794/1392), *el-Mensûr fi'l-Kavâid,* Kuveyt 1402.

Zürkânî Muhammed b. Abdilbâkî (1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik,* Beyrut 1411/1990.

Indeks

N

O

P

R

S

T

U

V

Y

Z

Ahmet Yaman

Siyaset ve Fıkıh

İçeriği ile hem bir hukuk tarihi hem de bir hukuk sosyolojisi araştırması niteliği taşıyan bu kitap, siyaset-fıkıh ilişkisinin Müslümanların hukuk ve toplumları özelindeki yansımalarını tespit ve örneklendirmeyi hedeflemiştir. Yöneticilerin karakter ve dindarlığından kaynaklanan olumlu etkilerin varlığı tarihî bir gerçek olmakla beraber, siyasetin insan elindeki genel karakteri ile hukukun tabiatı, tarih boyunca bu ilişkinin olumsuz boyutunu ön plana çıkarmıştır.

Elinizdeki kitap, İslâm kamu hukukunun belli alanlarının yeterince gelişememesinde, yöneticilerin hukuk karşısındaki ciddiyetsiz tavırlarının toplumu etkilemesinde, Sünnet verisinin varlığından habersiz ictihatların ortaya çıkışında, uydurma hadisler yoluyla ve ırkçı politikalarla hukuku belirlemede, fıkıh edebiyatının yelpaze daralmasında, yargının her zaman aynı ölçüde bağımsız bir kuvvet olamamasında, baskılar ile müctehidlerin kanaatlerine tesir etmede, siyaset-i şer'iyye kavramının istismar edilerek zaman zaman haksızlık ve gasb aracı haline getirilmesinde, hîle-i şer'iyyenin kanuna karşı hile biçiminde kurumsallaşmasında ve nihayet fıkıh eğitim ve öğretiminin geçirdiği evrelerde, diğer etkenler yanında, yönetim anlayışı ve tatbikatının da büyük çapta etkili olduğunu ortaya koymaktadır.



ISBN: 978-605-326-065-3

İZ YAYINCILIK 851
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ